MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80144-11

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

LAST, FRAU ELISE (JASPAR), 1827-

TITLE:

DIE REALISTISCHE UND DIE IDEALISTISCHE...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1884

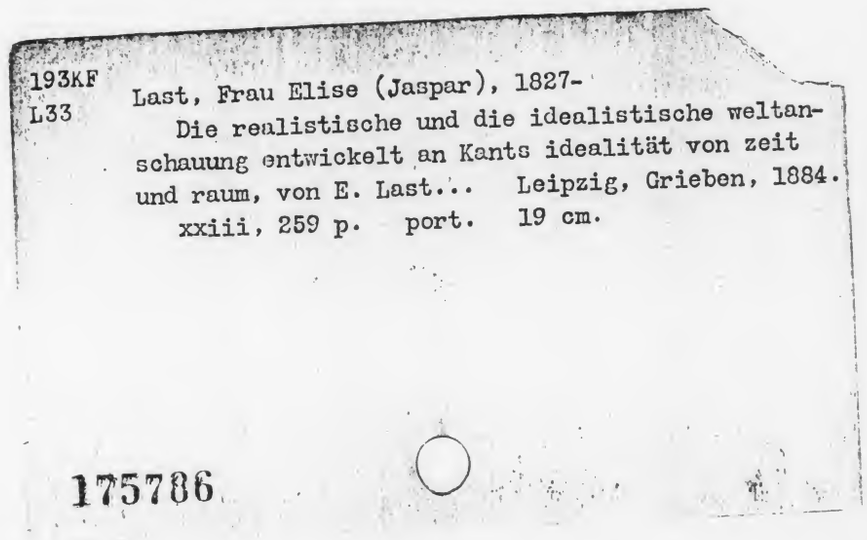
Master Negative #

91-80144-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



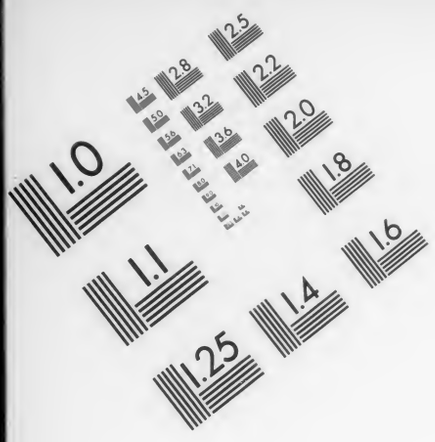
193KF
L33
Last, Frau Elise (Jaspar), 1827-
Die realistische und die idealistische weltanschauung entwickelt an Kants idealität von zeit und raum, von E. Last... Leipzig, Grieben, 1884.
xxiii, 259 p. port. 19 cm.

175786

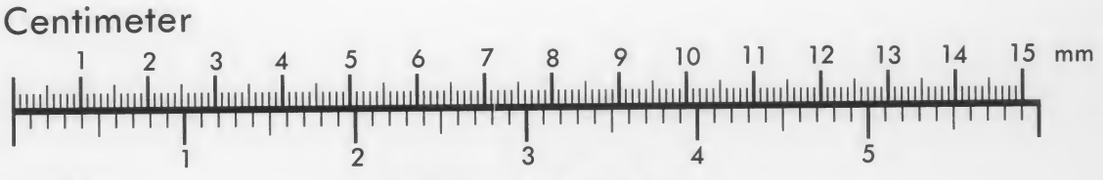
Restrictions on Use:

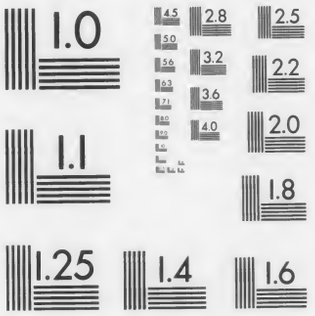
TECHNICAL MICROFORM DATA

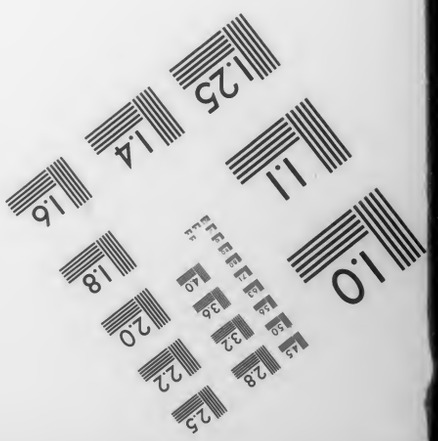
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8.5.91 INITIALS V.W.D.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



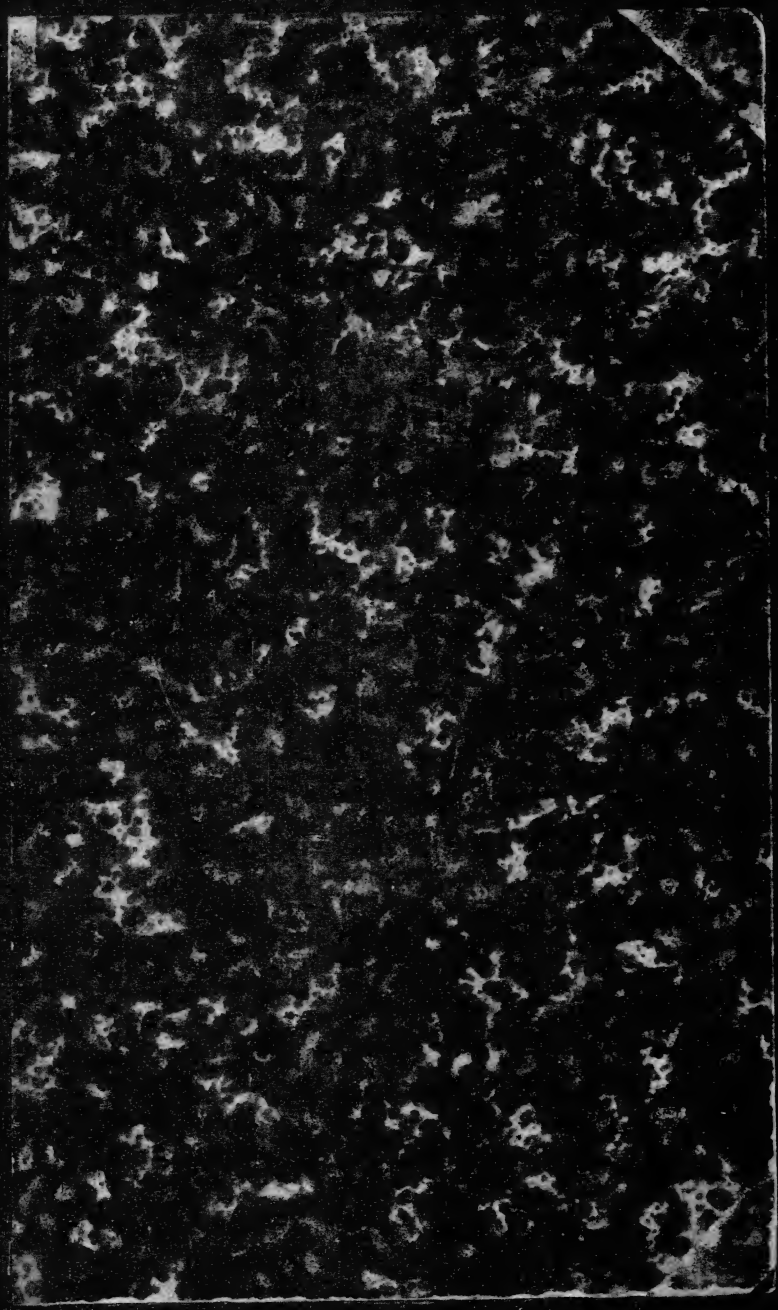
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



GUSTAV E. STECHERT
828 Broadway
NEW-YORK.

193KF L33

COLUMBIA COLLEGE LIBRARY.

SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI.
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

MADISON AVENUE.

NEW YORK.

Die

realistische und die idealistische Weltanschauung.

Die

realistische und die idealistische

Weltanschauung

entwickelt

an

Kants Idealität von Zeit und Raum

von

E. Last.

Motto: Unser Zeitalter ist das wahre Zeitalter der Kritik der sich alles unterwerfen muß.
Kant.

Mit dem Portrait der Verfasserin in Lichtdruck.

Leipzig.
Th. Grieben's Verlag (L. Fernau).
1884.

Inhalt.

Seite

Vorrede . . . . . VII—XXIV

Der Materialismus . . . . . 1—68

1. Entwicklungsgang des Materialismus 3
2. Materialismus vor dem gesunden Menschenverstande . . 25
3. Materialismus vor dem philosophischen Bewußtsein . . 41
4. Wirkungen des Materialismus 54

Die Idealität von Raum und Zeit . . . . . 69—166

1. Raum und Zeit als Mittel der Anschauung 71
2. Erfahrung entgegengesetzt den reinen Erkenntnissen aus Raum und Zeit 91
3. Die Wahrnehmung innerhalb Raum und Zeit ergiebt die Erscheinung 100
4. Vorstellung aus reiner Vernunft und Phantasie abgelöst von Raum und Zeit. — Sein und Denken 107
5. Von der Causalität 119
6. Urtheile aus reinem Verstande und reiner Vernunft . . 134
7. Die Vielheit der Objekte in Zeit und Raum und die Einheit im Selbstbewußtsein. 146
8. Die Welt. — Sinneswahrnehmung und Raum und Zeit hinweggedacht ergiebt das Ding an sich 154

8 SEP 1891 Stechert. 68 b 33 Pr. 48891

126844

Resultate aus der Idealität von Raum und Zeit . 167—259

1. Die idealistische Anschauung 169
2. Metaphysik — nicht als Wissen, sondern als Erkenntniß der Grenzen des Wissens 191
3. Vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit 209
4. Vom empirischen und intelligiblen Charakter 233

Vorrede.

Die Idealität von Zeit und Raum ist der Ausdruck eines Gedankens, der, schon im Alterthum auftauchend, in der neueren Zeit Jahrhunderte lang wieder erwogen und durchgrübelt von allen hervorragenden Denkern, endlich im Geiste Kants zu voller Klarheit sich emporrang und hier die, bis dahin ihn theilweise umgebenden Nebelhüllen von sich warf. Wie ein Sonnenstrahl brach er hervor am Ende des vorigen Jahrhunderts; und ob es ihm auch noch lange nicht vergönnt war, aufhellend auf die, anderen Interessen zugewendete, Menschheit zu wirken, doch muß diese sich langsam seinem Lichtkreise entgegen bewegen. Dieser Gedanke selbst kann nicht mehr aus der Welt verschwinden, so lange Menschen denken und forschen mögen. Wir wissen nicht wie die Wissenschaft vom Menschen und der Welt, die wir Philosophie nennen, sich weiter entwickeln wird, ihre Fortschritte sind langsam und zählen nach Jahrhunderten — aber das wissen wir, daß sie nur von dem

Punkte, den Kant gewonnen hat, einen weiteren Ausgang nehmen kann. Dieser Gedanke ist ein Aufruf an die denkende Menschheit, denselben Höhepunkt geistiger Klarheit, weiteren Ueberblicks zu gewinnen.

Daß Popularisirung des Kant'schen Gedankens dem Geiste seines Urhebers nicht fern gelegen habe, vielmehr die rechte Fortsetzung seines Werkes sei, erhellt aus verschiedenen Aeußerungen Kants selbst.*)

Er sagt in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft: „es sei nun die Aufgabe denkender Männer, seine Bemühung mit der des Verfassers zu vereinigen, das Seinige beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen." — „Es ist wichtig, eine Erkenntniß an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt." — Er hofft, daß verdiente Männer jede gute Veranlassung benützen, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der immer mehr sich aufklärenden Vernunft mitzuarbeiten. — „Es zeigt sich hier eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist, zur Vollendung zu bringen. — Die Kritik soll ein System anbahnen, das ein Vermächtniß für die Nachkommen werden kann."

Kant war sich selbst bewußt, ein Werk zu schaffen, das für die Nachkommen von unermeßlichem Nutzen sein mußte, — so heißt es in seinem Sinne arbeiten, wenn man sucht, seine

*) Alle im weiteren Verlaufe mit bloßen „—" bezeichneten Sätze sind Aussprüche Kants.

Gedanken für alle Denkenden greifbar, leicht verständlich zu gestalten.

Längst tranken schon die edelsten Geister unseres Volkes am Quell von Kants Gedankenklarheit und Frische, sie theilten dadurch ihren Werken unvergänglichen Werth mit. Nicht allein an Werth, auch an Wirkung auf das Allgemeine zeigten diese Werke sich ihrem Ursprunge entsprechend. Fichtes Reden an die deutsche Nation, Schillers Dichtungen wohnte eine Kraft der Ueberzeugung bei, die auf Kant zurückweist. Je mehr ein Gelehrter, ein schönwissenschaftlicher Autor sich abwendete von Kant; je mehr er fatalistischen, materialistischen oder mystischen Anschauungen sich anschloß, um so kürzer war die Dauer seiner Herrschaft, um so mehr glich die Gedankenbewegung, die von ihm ausging, einem Rückschritt, einer Trübung.

Es giebt nur einen Weg des Fortschritts, und der geht durch Kant.

Wie in Aegypten, in Indien, nur die Priester des höchsten Wissens theilhaftig waren, so hielt man auch bis auf unsre Zeit dafür, philosophische Erkenntnisse seien nur mittelbar, nur im Gewande der Dichtung, nur in angewandter Moral dem Volke mitzutheilen. Das philosophische Wissen sei eine Waffe, die in den Händen Unmündiger nur schädlich werden, sie selbst verletzen und schädigen müsse. Ein untergeordneter Grad von Erkenntnissen genüge, um den Lebenskreis des Einzelnen auszufüllen; unverarbeitetes Vielwissen könne nur verwirren.

Nun sind wir aber längst an dem Punkte angelangt, wo eine Einsicht und Selbstentscheidung des Einzelnen für seine Ansichten unumgänglich nothwendig geworden ist, wo Lehren aufgetaucht sind und sich immer mehr einbürgern, welche in ihrer Fortentwicklung die fortschreitende Kultur der Welt in Frage stellen müssen.

Die Realwissenschaften wendeten sich eine nach der andern mit ihren Erkenntnissen an den Verstand der Allgemeinheit; es wurde als unerläßlich erkannt, in allen praktischen Zweigen auf den Grund zu gehen und das Wissen überall dem Können vorausgehen zu lassen. Die Naturwissenschaften im weitesten Umfange fanden durch populäre Bearbeitungen Eingang, theils als Lehre von Naturprodukten, als Zoologie, Botanik, Mineralogie, theils als Lehre vom Menschen, als Somatologie, Anatomie, Physiologie, Psychologie, sowie als Lehre von Sinneswahrnehmungen, als Optik, Akustik, Lehre vom Licht u. s. f. Ihre Ergebnisse in populärer Form wurden mit Eifer, theilweise mit Entzücken gelesen, nur Eins wurde verschmäht und vergessen in diesem Wettkampfe: die Centrale aller Wissenschaft — jene Philosophie, welche den Grund alles Wissens darlegt. Alle Wissenschaften führen auf diese Centralsonne hin, und bewegen sich um sie — denn das Licht der Erkenntniß, das alle die verschiedenen Disciplinen beleuchtet, entstammt nur der Philosophie und entspricht genau dem Grade, in welchem sie selbst entwickelt ist. Jeder Anstoß zu neuer Entwicklung der Wissenschaften kann nur

von einem Fortschritte des philosophischen Denkens gegeben werden, der dann an Thatsachen der Wirklichkeit seine Bestätigung sucht.

Statt sich nun an dieses centralisirende Denken anzuschließen, geht die populäre Wissenschaft mit Vorliebe ihren eignen Weg. Jede Spezialwissenschaft meint aus ihren eignen realen Erkenntnissen genug des Lichtes zu schöpfen, ja sie geht geflissentlich Fragen aus dem Wege, die immer zuvor erörtert sein sollten, wie: was ist Wissen? wie ist Erkenntniß möglich? Wie entsteht sie?

Solche Fragen beantwortet die Philosophie, beantwortet Kant in seiner Lehre von der Idealität von Raum und Zeit. Ohne Einsicht in das Wesen und den Grund aller Wissenschaft geht dieselbe nur zu leicht irre und überschreitet ihre Grenzen. Sie wird dann gemeinschädlich statt gemeinnützlich; denn bei dieser Grenzüberschreitung, die wir in materialistischen Werken nicht allein, sondern in vielen populär-wissenschaftlichen constatiren können, verbreitet sie den Irrthum anstatt der Wahrheit.

Wo die strenge Regel philosophischen Denkens fehlt, können nur allzuleicht die Thatsachen falsch aufgefaßt, und demgemäß falsche Folgerungen gemacht werden. Wo also z. B. gesagt wird: „das Getast der Hand erzeugt die Wahrnehmung von einem Körper, so construirt das Greifen der Hand die räumliche Anschauung", da überschreitet die Sinnesphysiologie ihre Grenzen, denn sie hat nicht zuvor gefragt:

„was ist Raum und woher stammt uns diese Anschauung?“ Wenn wir lesen: „die Geisteskräfte des Menschen haben keinen anderen Werth, als den des Instinkts und stehen auf gleicher Höhe mit letzterem“, so haben wir das Recht, dem Autor ein „Halt!“ zuzurufen und ihn zuvor auf Kant zu verweisen, um die Geisteskräfte des Menschen kritisch erwägen zu lernen, ehe man über sie aburtheilt.

Philosophie bedeutet also im Sinne Kants nichts Anderes, als eine Erörterung der ersten, einfachsten Begriffe, auf denen sich unser Wissen auferbaut. Kein kühner Flug der Phantasie, der den Urgrund aller Dinge gefunden haben will, ist Philosophie im Sinne Kants — kein mystificirender Wortkram, der vom „Sitz der Seele“ spricht — sondern Kritik, einfache nüchterne und doch höchst auferbauende Untersuchung.

Wie sollte nun dies Verfahren, das jeden Begriff, ehe er gebraucht wird, auf seinen Grund und Umfang prüft, nicht zur allgemeinen Kenntniß gebracht werden können, wenn uns doch Unterscheidung und eigenes Urtheil bei so vielen einander widersprechenden Lehren so noth thut?

Die neuere Zeit brachte uns populär-wissenschaftliche Werke in großer Zahl, deren Schlußergebniß nichts Anderes ist als theoretischer Materialismus. Wo derselbe aber allgemein in das Bewußtsein übergegangen und zur herrschenden Ueberzeugung geworden ist, da läßt auch der praktische Materialismus und mit ihm die Zersetzung — nicht lange auf sich warten.

Wer in solcher Zukunft ein Unglück für die civilisirte Welt erkennt, der wird auch nicht umhin können, einzugestehen, daß Nichts als tiefere, philosophische Erkenntniß solchem drohenden Verfall entgegenarbeiten kann, daß es an der Zeit ist, mit allen Kräften für Kants Kriticismus einzustehen.

Wer immer auf geistigem Gebiete Hervorragendes leisten will, kann seiner forthin nicht entrathen. Kein Werk der Wissenschaft, der Dichtung, hat eine Zukunft, das den Erkenntnissen *widerspricht*, die aus Kants Lehren hervorgehen. Der Erdkreis gehört nicht länger dem Aberglauben, sondern reinerer, immer mehr sich ausbreitender Erkenntniß. Welche Macht vermöchte ihre Verbreitung zu hindern, da sie schriftlichen Ausdruck gefunden hat im Werke Kants?

Im Verlaufe des ersten Jahrhunderts nach dem Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft ist das Vorhaben gar nicht gefaßt worden, die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit leichtverständlich, *zugänglich* zu fassen und das Publikum für sie zu interessiren. Man hielt unter den Gelehrten dafür, daß diese Lehre zu subtil sei, zu schwer verständlich: eigentlich bestand die Schwierigkeit darin, daß man zu viel widerstrebende, hergebrachte Anschauungen zu überwinden hatte.

Ehe es aber noch versucht worden war, was diese Lehre für Fortschritte herbeiführen könnte, schob man sie schon als überlebt bei Seite. Allerlei Bedenken tauchten auf gegen ihre Annahme; ja es war Keiner unter den Philosophen,

der nicht Einwendungen gegen sie geltend gemacht hätte, wenn nicht gar sie verworfen.

Hierdurch gerieth die Philosophie aber in ein eigenthümliches Dilemma. Durch Kants Kritik war die Frage nach der Freiheit in den Vordergrund getreten, und sie ließ sich nicht mehr zum Schweigen bringen.

Begründen ließ sich nun die Freiheit absolut nicht anders, als durch die Unterscheidung Kants von der Erscheinung und dem Ding an sich. Leugnen ließ sich die Freiheit auch nicht, weil zugleich die Verantwortlichkeit, die Sittlichkeit hätte mit ihr fallen müssen. So blieben nur zwei Wege übrig, um die Sittlichkeit zu retten; sie mußte entweder als Forderung der Religion aufrecht erhalten bleiben oder als Forderung des Gemeinwohls in materialistischer Anschauung.

Es scheint indeß, als ob dem Gedanken, einmal dem Kopfe eines großen Denkers entsprungen, eine außerordentliche Lebensfähigkeit innewohne, oder vielmehr: der Mensch greift so unabänderlich überall über das reale Leben hinaus nach höheren Erkenntnissen, geistigen Zielpunkten, daß ein solcher Gedanke erst durch die verschiedensten Köpfe erwogen, erst ins Allgemeine durchgedrungen sein und sich da erprobt haben muß, ehe es möglich wäre, ihn als überlebt zu beseitigen.

Der Einwand, daß die Idealität von Raum und Zeit dem gemeinen Menschenverstande nicht zugänglich zu machen sei, verliert immer mehr an Bedeutung. Fand doch die Entwicklungslehre Darwins, sowie alle die naturwissenschaftlichen Erörterungen, die an sie geknüpft wurden, leichtes und williges Verständniß. Sie führten allmälig auch auf die Grenzen des Naturerkennens. Man sprach bald von unsichtbaren Lichtstrahlen, von unhörbaren Tönen, von den Qualitäten von Auge und Ohr: Farbe und Ton zu erzeugen innerhalb ihres complicirten Apparats. Es wurde eingesehen, daß auf dem Grunde jedes Naturerzeugnisses Kräfte walten, ihrem Wesen nach unerkannt; ja daß trotz der Annahme jener Naturkräfte die Thätigkeit im Innern organischer Wesen nicht zu erklären war, daß aus den Naturkräften die Entstehung von Pflanze und Thier nicht abzuleiten war.

So stand trotz aller naturwissenschaftlichen Forschung die Natur wie die Menschenwelt dem Grunde ihrer Entstehung nach unerklärt da, indem nur ein geringer Theil der Vorgänge in der Natur als vollkommen erklärt angesehen werden konnte. Die Frage nach dem Warum? dieser Unerklärbarkeit führte auf die Erforschung der Grenzen menschlicher Verstandesthätigkeit.

Hier wurde es deutlich, daß die Natur ein großer Kreis gewaltiger Gestaltung ist und bleibt, ob auch der Verstand, mit seinem kleinen Lichtkreise Einzelnes erhellend, hier und da aufklärend einzudringen vermag, doch aber über seine eignen Grenzen niemals hinauskommen kann. Was in den kleinen Lichtkreis fällt, das ist unsere Welt, die Welt der Erscheinung.

Das Licht aber, das diesen kleinen Kreis beleuchtet, ist unser eignes; es sind die Anschauungen von Raum und Zeit,

sowie die Grundformen des verstandesgemäßen Urtheils: Ursache und Wirkung. Soweit diese Formen reichen, soweit erkennen wir die Dinge außer uns. Das also Erkannte nimmt die Gesetzmäßigkeit unseres Denkens an, als Aequivalent für die unerkannte, aber vorausgesetzte innere Gesetzmäßigkeit der Natur. Die Unterwerfung alles durch die Sinne Wahrgenommenen unter die Gesetzmäßigkeit des eignen Verstandes ergiebt für uns die Nothwendigkeit. Sie besagt, daß Alles uns in Raum und Zeit erscheinen muß, daß ein Vorgang außer der Abfolge von Ursache und Wirkung uns undenkbar ist.

Aber es war dem Menschen auch möglich, mit den in Raum und Zeit wahrgenommenen Objekten in freier Weise zu verfahren, dieselben gleichsam ihrer Realität zu entkleiden. Raum und Zeit, Ursache und Wirkung, der ganze reale Zusammenhang, die Bedingungen der Erscheinung konnten weggelassen werden, und die Objekte als Begriff und Bild allein in Vernunft und Phantasie betrachtet werden. Die Abhängigkeit von den Verstandesformen ergab die Nothwendigkeit, so stellte Hinweglassung dieser Formen Freiheit dar.

Durch Auslese der Eindrücke erschien in dieser Freiheit der Vorstellung die Schönheit; durch Einordnung der Begriffe unter die Formen der reinen Vernunft die Wahrheit, durch Anwendung der Vernunftbegriffe wie des Schönheitsgefühls auf die Handlungen die Sittlichkeit.

Idealität von Zeit und Raum — das ist der Anfang des ganzen Gedankenganges. Diese Lehre stellt dar, daß Raum und Zeit nicht den Dingen angehören, sondern Thatsachen des Bewußtseins sind; die allgemeine Form der Anschauung, in welcher die vereinzelten Sinnes-Wahrnehmungen erst zu Objekten sich abgrenzen.

Die Sinneswahrnehmungen sind des Menschen eigne Empfindungen; sie geben nur ein durchaus subjektives Bild von den Dingen in der Natur. Die Formen von Zeit und Raum gehören den Dingen auch nicht an, sie sind menschliche Anschauungsformen — so ist, was wir erfassen, sehen, verstehen immer nur das Ding für uns, unsere Erscheinung. Wir können es aus der Hülle unserer eigenen Empfindungen nicht lösen, um ihm auf den Grund zu kommen, was es an sich sei, unsere Empfindungen hinweg gedacht; denn ohne Sinneswahrnehmungen giebt es für uns keine Objekte. Auch die Wissenschaft bringt uns in der Erkenntniß des Naturobjekts an sich oder für sich — nicht weiter; denn sie beruht auf unsern Anschauungen, unsern Verstandesformen, wie auf unsern Vernunftprinzipien.

Wir können nicht sagen: Raum und Zeit seien Eigenschaften der Dinge, denn es wäre alsdann nicht denkbar, daß wir ausnahmslos die Dinge in Raum und Zeit erblicken müßten. Wären diese Formen Wahrnehmungen an den Dingen, so müßten sie aller Wandelbarkeit, Veränderlichkeit der Sinneswahrnehmung unterworfen sein. Für Raum und

Zeit giebt es nur ein Schema für die Erfahrung; dagegen kann Jeder die Farben verschieden sehen, Töne verschieden hören; über Geruch und Geschmack der Dinge läßt sich nicht streiten, weil jedes Menschen verschiedene Empfindung ihm die richtige ist. Aus diesen Wahrnehmungen läßt sich also nichts Feststehendes, Allgemeingültiges herausbringen, und mit Raum und Zeit müßte es ebenso sein, wären sie Wahrnehmungen an den Dingen.

Da aber Raum und Zeit keine wahrgenommene, sondern eine vom Menschen hinzugebrachte Bestimmung der Dinge ist, so erhält alle Raum- und Zeitbestimmung dadurch, bei der gleichen Verstandesform aller Menschen, das Allgemeingültige und Nothwendige ihrer Maße, das sich dadurch kennzeichnet, daß es „nicht anders sein kann," oder sich nicht anders vorstellen läßt.

Nun entsteht alle Erkenntniß der Dinge und Vorgänge zu einem Theile aus veränderlicher Sinneswahrnehmung, zum anderen aus unveränderlichen Verstandesformen. Die Sinneswahrnehmung liefert allen Stoff der Erfahrung; die Verstandesformen alle Regeln, darnach der Stoff geordnet wird. So erst kann das sinnlich Wahrgenommene aus vorüberfliehenden Empfindungen zu einem Objekt werden, zu einem geistig Erfaßten, Mittheilbaren.

Verstand nennen wir jede Art der Erkenntniß, die mit der Anschauung der Dinge, der Welt in Raum und Zeit, so wie als Ursache und Wirkung zu thun hat. Verstand umfaßt die Erscheinung; diese wird uns die reale Welt, indem sie so erfaßt wird. Der Verstand zerlegt die Dinge auch in ihre Eigenschaften und baut sie daraus zu Begriffen wieder auf. Auch Raum und Zeit vermag er als bloße Begriffe zu fassen und eine ganze mathematische und geometrische Wissenschaft aus Raum- und Zeitformen aufzuerbauen.

Wir können also zwischen Verstand und Vernunft nur den einen Unterschied finden, daß der Verstand die Formen der realen Welt, Raum, Zeit und Causalität sammt aller ihrer Anwendung in sich begreift; Vernunft dagegen jenes Denken bezeichnet, welches, über diese Formen hinausgehend, die Dinge allein im Sinne menschlicher Werthschätzung behandelt.

Real sind die Dinge in der Auffassung des Verstandes, in Raum, Zeit und Causalität. Ideal sind sie in der Auffassung der Vernunft, abgelöst von allen diesen Formen, selbständig im Geiste wiedererzeugt, und gemessen an des Menschen idealen Bedürfnissen und Gefühlen, sowie an sittlichen, ästhetischen und metaphysischen Anschauungen.

Durch Vernunftthätigkeit wird der Mensch erst zum Gesetzgeber für seine Welt; er wird nicht mehr durch bloße Nothwendigkeit beherrscht. Die Natur lenkt den Menschen nicht mehr an groben Stricken seiner Begierden; den Naturwillen ersetzt ein Vernunftwille, der die Dinge nach ihrem idealen Werthe wägt. Den Drang zu genießen ersetzt ein Trieb zu bilden, zu gestalten, der idealistischer Anschauung entspringt. Vernunfterkenntniß endlich vertieft sich in den

inneren Zusammenhang und die metaphysische Bedeutung der Dinge und sucht einen Ueberblick im reinen Denken zu gewinnen.

So ist es eine ganze Weltanschauung, die mit der Idealität von Zeit und Raum zusammenhängt. In unserm philosophischen Bewußtsein finden wir keinen grundlegenden Gedanken, welcher der realen Erkenntniß so viel Methode und Klarheit geben, und zugleich den idealen Trieben eine so sichere Grundlage verleihen könnte, als die Idealität von Raum und Zeit.

Wer jeder Schule fern steht, wer nur aus allgemein menschlichem Interesse dem humanen Drange folgt, die ernsteste Aufklärung und den sichersten Weg dazu zu suchen, der kann nur wünschen, jeder Strebende möge in der Weise Kants zu denken und zu unterscheiden suchen. Möge er dann auf diesem Wege so weit kommen als er kann; möge persönliche Vorliebe ihn auf ästhetische Probleme lenken oder auf sittliche; möge er Naturforschung bevorzugen oder Metaphysik — er wird auf seinem geistigen Wege nie den sichern Führer vermissen, der ihn vor Abwegen bewahrt, und ihn neue Durchblicke entdecken läßt. —

Der praktische Werth und die hohe Wichtigkeit einer durchgreifenden philosophischen Ueberzeugung bewährt sich darin, daß sie die Grundlage bildet, auf der die socialen Zustände erwachsen. Sie verändert allmälig aber unwiderstehlich die Richtung einer ganzen Zeitperiode; ja sie entscheidet darüber, ob ein Volk einem Emporkommen oder einem Niedergange sich entgegen bewege. Die Geschichte, in diesem Sinne nach den

zu einer bestimmten Zeit herrschenden philosophischen Grundsätzen durchforscht, giebt uns hierzu die interessantesten Belege.

Der Vergewaltiger unserer Zeit ist der Materialismus — seine Lebensregeln erniedrigen die Gesellschaft, die sich ihm ergiebt; sie vernichten ihre Freiheit. Noch halten leitende Geister die Fahne des Idealismus hoch und treten mit freier Rede und humaner That jener Macht des geistigen und sittlichen Niedergangs entgegen. Den *Vielen* durch populäre Darsteller materialistischer Lehren Geblendeten treten die *Einzelnen*, die Seltenen, die Idealisten entgegen. Wahrlich ein ungleicher Kampf, wenn den idealistischen Lehren nicht eine *Macht* innewohnte, die trotz der Seltenheit ihres Auftretens ihnen überall Erfolge sichert!

Heilsame Lebensformen für die Zukunft, solche, die den Kindern und Enkeln in praktischer Anwendung zu Nutzen kommen mögen, — *sie* erstrebt der Denker, der unbeirrt in Kants Fußtapfen tritt und dem Werke dieses kritischen Geistes die beschränkte Kraft seines einzelnen Wirkens zu Diensten stellt. Je schwieriger die socialen Verhältnisse sich verwickeln, um so dringender braucht die Welt einen klaren, kritischen Geist, eine einfache, nach dem Richtigen weisende Ueberzeugung, und vor Allem ein Bewußtsein von *Freiheit*, gleichbedeutend mit Erhebung zur *Sittlichkeit*.

Der Materialismus.

I.

Entwicklungsgang des Materialismus.

Der Materialismus erscheint als das erste Resultat menschlicher Anstrengung, die Welt als ein Ganzes zu begreifen. Wie noch heute der Mensch sich zuerst denkend in der Welt orientirt, so faßte man auch in alter Zeit die Anschauungen aus der Natur in Gruppen: unorganische Stoffe oder Mineralien, organische Stoffe oder Pflanzen, Thiere, Menschen. Die Erde und was auf ihr existirt, endlich die Gestirne — Alles das faßte man in einen Begriff: die Natur.

Die Natur ist; — aber ihre Erscheinungen sind im beständigen Wandel begriffen, Werden und Vergehen. Als Grund aller dieser Umgestaltungen nahm man an, daß alles in der Natur auf einfache Stoffe zurückzuführen sei, welche durch die verschiedenen Verbindungen, die sie wechselseitig eingehen und durch die verschiedenen Beziehungen, in die sie zu einander treten, verschiedene Eigenschaften und Formen offenbaren, und doch im Grunde Eins und Dasselbe sind.

Die Weisen des alten Griechenlands fanden dafür den Ausdruck: Feuer, Wasser, Luft und Erde sind die Grundstoffe aller Natur. Weiteren Forschungen genügte diese Erklärung nicht, und es war schon Philosophie, welche einen einzigen Begriff für jenes Grundwesen fand, aus dem die Natur immer neu sich auferbaute. Dieses Grundwesen mußte beharren

unter allem Wechsel der Erscheinungen; es mußte selbst ohne Eigenschaften sein, damit es alle ohne Ausnahme annehmen könne, es mußte in jede Form sich kleiden können, und darum selbst ohne alle Form sein. So dachte man sich als Möglichkeit jeder Erscheinung die Materie.

Von Stein und Pflanze, von Thier und Mensch dachte man sich die Form und alle Eigenschaften weg, und der Grund von allem war Materie, ein Körperhaftes, einen Raum Erfüllendes, das aber sich nirgends wahrnehmen läßt, aus dem aber alles Körperhafte hervorgeht, und sich wieder darin auflöst.

Wie aber dachte man sich den Vorgang, daß aus einem körperhaften Stoff ohne Form eine solche sich bildete? Das ließ sich nun nicht anders denken als indem man sich die Materie in die kleinsten unsichtbaren Theilchen getrennt dachte, aus denen durch Zusammensetzung wieder Neues entstand. Der Kiesel verändert seine Gestalt dadurch, daß unsichtbar kleine Theilchen von ihm abgestoßen werden, höhlt doch der fallende Tropfen endlich den Stein. Wenn schon die kleinsten Theile aus der Zersetzung, von Stein, Pflanzen und Thierstoffen feiner als Sonnenstäubchen, im steten Auflösen der Dinge unsichtbar für uns in der Luft sich aufhalten, so muß auch unsichtbar für uns die Zusammensetzung eines neuen Dinges aus solchen kleinsten Theilen erfolgen. Wir sehen das Ding nicht eher, als bis es in einer Urform da ist, als kleinster Pilz, als Häufchen pflanzlicher Stoffe, in dem die kleinsten Thiere entstehen; dann ist im Wesentlichen schon Thier und Pflanze vorhanden, und braucht sich durch Hinzuziehung neuer unsichtbarer Theilchen nur zu weiteren vollkommeren Generationen von solchen zu entwickeln.

Wenn nicht ganz so, doch ungefähr so muß man sich die Entstehung der Natur aus Atomen gedacht haben. Die Grenze der Theilung dachte man sich wahrscheinlich so weit, bis dem Atom jedes Charakteristische eines Körpers abgestreift war. Ganz gleiche runde Theilchen oder auch Theilchen von verschiedener Größe, verschiedener Form, konnten dann nach jeder Richtung leicht gestoßen werden, konnten in Fluß gerathen, — so konnte aus Allem Alles werden. Man dachte sich die Atome in beständigem Fallen gegen die Erde.

Atomos heißt untheilbar; also jene kleinsten, weiter nicht theilbaren Anfänge der Dinge heißen Atome — und ihre Entdeckung oder vielmehr Erfindung war ein bedeutender, bahnbrechender Gedanke. Aus Materie, einem ruhenden Grundwesen, hätte sich kein Werden erklären lassen, wenn man nicht dieses Wesen hätte in Bewegung bringen können. Materie, Atome und ihre Bewegung — drei Erzeugnisse reiner Abstraction, davon Erfahrung nie möglich ist, bauten nun im Geiste die Welt noch einmal auf, die wir rings um uns wahrnehmen.

Körperhafte Atome konnten sich nicht anders bewegen, als mechanisch, durch Stoß von außen. Sie mußten sich gegenseitig anziehen und abstoßen, so erklärte man die Atombewegung in neuer Zeit, nachdem das Gesetz der Schwere als Gravitation oder gegenseitige Anziehung von Himmelskörpern erkannt worden war. Bei den alten Griechen war es nur die Schwere, mittelst welcher Atome unter verwickelten Combinationen sich bewegen konnten.

Aus dem Vermischen, sich Durchsetzen, sich Vereinigen in Gruppen, aus den verschiedenen Verhältnissen, die dadurch

entstanden, stammte die Verschiedenheit der Form und des Inhaltes jedes Naturerzeugnisses.

Es ist eine schwierige Aufgabe, aus solchem Material eine Welt im Geiste aufzuerbauen, und gar Mancher hat sich vergebens daran den Kopf zerbrochen. Eine befriedigende Lösung des Welträthsels kann auf solchem Wege auch nicht gefunden werden, denn die Zerlegung aller Stoffe in Atome ist allerdings leicht begrifflich durchzuführen, aber die Neugestaltung der Dinge aus solchen — sie wird je mehr man sich in genaue Vorstellungen davon einläßt, desto widerspruchsvoller und unmöglicher. Da nun dem Atom als einem Ding, das mit keinem Maße zu messen ist, keine Ausdehnung zugeschrieben werden konnte, so wurde später das Atom als der unkörperhafte Träger einer Kraft angesehen, und noch in unsern Tagen sagte Wiesner („das Atom"): es giebt Nichts als Raum, und Kraftatome, die ihn erfüllen. Statt der Körpertheilchen, die von außen gestoßen wurden, welches die mechanische Welterklärung giebt, nennt man in der dynamischen Erklärung der Dinge den Stoff als Wirkung der Kraft, und diese nahm man als das Ursprüngliche.

Vergebliche Mühe, aus solchen allgemeinen Denkformen, denen nirgend ein realer Anfang der Dinge entsprechen kann, die Welt zu construiren! Der Materialismus der Griechen wie seine Erneuerung in unserm Jahrhundert war eine Denkbewegung, ein Versuch, wie weit sich auf dem Wege des Aufbaus aus bloßen Begriffen kommen ließ. Da die Forschung doch etwas höchst Realem galt, der Natur in allen ihren Erscheinungen, so war es seltsam, daß man sie selbst nicht befragte um ihre Gesetze und das Entstehen ihrer Dinge, sondern ihr eine Gesetzmäßigkeit des menschlichen Verstandes

als Norm ihres Verfahrens aufdisputiren wollte. Diese Bewegung konnte deshalb auch zu keinem andern Abschlusse kommen, als daß die Besonnenen sich sagten: Aus Atomen und ihrer Bewegung läßt die Welt sich nicht ausreichend erklären.

Lange (Geschichte des Materialismus) aber sieht diese Bewegung als den wichtigsten Factor der Begründung eigentlicher Naturwissenschaft an, insofern diese nicht nur beschreibt und sammelt, sondern nach nothwendigen Prinzipien ihrer Erscheinungen forscht.

In der That hatte die Lehre von den kleinsten Theilen der Dinge zu wichtigen Entdeckungen geführt; und diese sind wieder ein Beweis dafür, daß aller Fortschritt auf dem Gebiete des Realen erst aus einer Gedankenthat, einem Fortschritt philosophischen Denkens, hervorgeht. Die Lehre vom Licht trat in ein neues Stadium der Entwicklung dadurch, daß Newton annahm, das Licht bestehe aus Atomen, welche von selbstleuchtenden oder erleuchteten Körpern ausgehen und mit außerordentlicher Schnelligkeit in das Auge gelangen. Später wurde das Licht, wie der Schall, durch Schwingungen des Aethers erklärt, der den Anstoß der Lichtatome fortsetze. Ebenso ist in der chemischen Zusammensetzung einfacher Stoffe das Atom das Maß geblieben.

An realen Stoffen, wie Wasserstoff, Sauerstoff, an Licht und Schall ein neues feineres Maß des Körperhaften zu versuchen, das mußte Erfolg haben, und mittelst einer neuen Methode ließen sich Fortschritte der Erkenntniß anbahnen, die allezeit ihren Werth behalten. Aber in atomistischen Welterklärungen versuchte sich auch unsere Zeit vergebens, nachdem schon in vorchristlicher Zeit kein Resultat damit erreicht worden war.

Der Mißerfolg lag an der Methode selbst. Aus bloßen Vernunftbegriffen, als Materie, Atom und Bewegung, eine Welt der lebendigen Erscheinung abzuleiten, das heißt doch die Welt aus dem eigenen Kopfe entspringen lassen. Wir müssen uns dagegen der Natur gegenüber als Stümper ansehen, die ihrem Werke nur unvollkommen mit unsern Untersuchungen nahen können. Die Natur hat ihre eigene Gesetzmäßigkeit, welcher die Gesetzmäßigkeit unseres eigenen Denkens als ein durchaus Verschiedenes entgegengesetzt ist. Aus Realerkenntnissen, aus Vernunft und Phantasie schaffen wir Wissenschaft, Kunst, Dichtung und Philosophie — aber keine Welt. Alles das sind Bauwerke menschlicher Gedanken für die Menschheit, aber nicht für die Natur, der wir auf ihren Wegen der Gestaltung nicht nachfolgen können.

In consequenter Weise mußte bei den alten Philosophen Alles aus Atomen abgeleitet werden, auch die Wahrnehmung. So lösten, nach ihrer Ansicht, Atome von den Dingen sich ab, und drangen in Auge und Ohr, um ein Bild dort zu erzeugen, in ähnlicher Weise wie Atome aus dem ätherischen Oel der Pflanze in unserem Geruchsorgan den Duft hervorbringen. Die Seele dachten sie sich aus den feinsten, beweglichsten, rundesten Atomen bestehend, die so alle andern Atome durchdringen und Gedanken in Bewegung umsetzen konnten.

Demokritos wird bei den Griechen als der eigentliche Vertreter jenes consequenten Atomismus genannt, der bei einer rein physischen Naturerklärung blieb, und aus ihr alle Vorgänge und Erscheinungen in der Natur ableitete.

Schon Sokrates dagegen hat Anspruch darauf, mit unserm Kant in Parallele gestellt zu werden, denn er

zweifelte. Er sagte nicht, ich weiß die Welt zu erklären, sondern „ich weiß, daß ich Nichts weiß.“ Die Aufgabe des wahren Philosophen empfand er schon damals nicht als diejenige, ein festgeschlossenes System auszubilden, in welches wohl oder übel alles eingeordnet werden muß; vielmehr fand er die wahre Weisheit darin, zu untersuchen, zu forschen und darin nie zu einem Ende zu kommen.

Es bildete sich neben der atomistischen Welterklärung die idealistische Philosophie Platons, endlich die des Aristoteles aus, der alles bis dahin vorhandene Wissen, Naturwissenschaften, Ethik, Logik, Poetik — Alles in ein Ganzes zusammenfaßte, ohne es durch einen leitenden Centralgedanken zu einem Einheitlichen zu verbinden.

Epikur aber und seine Anhänger bildeten die materialistische Lehre weiter, namentlich dadurch, daß nun ihre Anwendung auf das Leben gemacht wurde. Wie aus dem rein körperlichen Wesen der Welt Nichts hervorgeht, als das Streben nach Wohl und Glück, so fand Epikur in seinem verfeinerten Streben darnach, in veredelten Genüssen und einem beschaulichen, ruhigen Dahinleben den höchsten Zweck des Daseins.

Zu welchem Endzwecke aber eine Weltanschauung im Leben zu erheben vermag, das entscheidet über ihren Werth. Die Natur wird durch Alles das nicht berührt, was Erkenntniß über sie entscheidet. Man erkläre sie aus Atomen oder nicht, unbekümmert geht in ihr Alles seinen Kreislauf nach innerster unerforschter Gesetzmäßigkeit, und steht die Welt an jedem Morgen wieder neu vor uns, als sei der Kreis ihrer Erscheinungen eben neu dem Chaos entstiegen.

Aber das Menschenleben hängt im letzten Grunde da-

von ab, was man von ihm denkt. Aus Beweggründen geht alles Handeln hervor, und daher ist es von höchster Wichtigkeit, welche Beweggründe aus einer Weltanschauung mit Nothwendigkeit hervorgehen müssen.

Aus dem theoretischen Materialismus kann nichts Anderes hervorgehen, als praktischer Materialismus.

Der Materialismus besagt: Die Welt ist so, wie sie uns erscheint; sie kann nicht anders erscheinen als sie ist. Wald und Berg, Fluß und Thal, Pflanze, Thier und Mensch — wie könnte man zweifeln, daß es nicht dasselbe sei als was wir es ansehen und empfinden? Wie sich Alles aufbaut, wie Alles sich verändert, das geschieht aus Zufall. Die kleinsten Theile der Dinge setzen sich zusammen und fallen wieder auseinander. Stoffe bilden sich, vereinigen sich, ziehen einander an, stoßen einander ab; Alles entsteht mechanisch, durch blinde Naturkräfte. Es erhält sich, was die Kraft dazu hat und stirbt ab, was unvollkommen ist. Da aus der Materie Alles werden kann, so entsteht es zufällig, ohne Zweckbewußtsein. Die ganze Natur ist eine Kette von mehr oder minder gelungenen Versuchen.

In solchem Reich des blinden Naturwaltens und des Zufalls kann kein Glied dieser Kette von Naturwesen einen andern Zweck haben, als sich für die Zeit seines Bestehens so wohl als möglich auf der Erde zu fühlen. Ist jedes Naturwesen ein Versuch des Gelingens, so hat es alles Recht, den Versuch so gut als möglich fortzusetzen, und an sich zu reißen, was sich von diesem Leben gewinnen läßt. Affen verwüsten die Maisfelder, Hasen den Kohl, sie suchen reichlichen Genuß, wie hätten sie nicht das Recht dazu? Ein Raubthier vernichtet das andere, das Große lebt mit dem

Kleinen im erbittertsten Kriege — das ist Gesetz der Erhaltung. Eine Pflanze ernährt sich auf Kosten der andern: Pflanzungen werden von Heuschrecken vernichtet, und diese wieder massenhaft von Vierfüßlern gefressen. — Aus der materialistischen Anschauung geht Nichts hervor als der wildeste Kampf ums Dasein.

Menschen als vom selben Stoffe wie Thier und Pflanze müssen demselben Gesetze der Erhaltung folgen — woher käme ihnen ein anderes? Auch der Mensch hat vom materialistischen Standpunkte keinen andern Zweck, als sich so angenehm wie möglich auf der Erde einzurichten. Seine Ueberlegenheit über alle Thiere, die ihm der zu kunstreichen Erfindungen geeignete Verstand giebt sammt der beweglichen, geschickten Hand, beweist, daß er der Herr und Meister aller Geschöpfe ist, die an geistiger Entwicklung unter ihm stehen. Der Erdkreis gehört dem Menschen, weil er ihn beherrschen kann.

Im wilden Kampfe aber kann er nicht behaglich leben, kann er die Genußquellen seiner Art nicht erschöpfen. Er muß mit seines Gleichen leben, sonst ist sein Dasein öde, langweilig; er muß ihnen Rechte zugestehen, Rücksicht gegen sie üben, sonst wird er selbst verabscheut, verfolgt, getödtet. Aber innerhalb dieser Beschränkungen, die nur auf größere Glückseligkeit abzielen, thue er was ihm beliebt — denn wer wollte den Menschen meistern, wer ihn zur Rechenschaft ziehen?

Glückseligkeitslehre war alle Ethik oder Sittenlehre der Alten; sie schrieben ganze Bücher darüber, wie zuletzt aus Enthaltsamkeit und freiem Entschluß zur Sittlichkeit, aus Liebe zum Schönen ein Leben sich angenehmer und ge-

nußreicher entwickeln lasse, denn aus Neigung zu groben Genüssen. Aber es mußte nach dem Grundprincip der Unverantwortlichkeit immerhin dem Menschen freistehen, für gröbere oder feinere Genüsse sich zu entscheiden. Denn ob man sittlich sich beschränkte oder nicht, das hatte doch keine andere Folge, als eine größere oder mindere Glückseligkeit, worüber zu entscheiden Geschmackssache war. Wer nun die größte Lust darin fand, seine Sklaven zu quälen, zu morden, Menschenblut zu vergießen? Da kam es allerdings nur darauf an, ob er die Mittel dazu besaß, und ob er die durch solches Betragen herausgeforderte Mißachtung seiner Mitbürger nicht scheute.

Solche materialistische Anschauung artete unter dem milden Himmel Griechenlands, in einem Volke, das so lange die Schönheit und das Maßhalten als höchstes Lebensgesetz erkannt, noch nicht aus. Durch die Jahrhunderte weiter gepflanzt, trug sie erst im Großen ihre Früchte, als sie auf einem größeren Schauplatze, zu einer, materiellen Genüssen im Uebermaße günstigen Zeit, unter roheren, gewaltthätigeren Menschen alle ihre Wirkungen ausübte. Das alte Rom unter der Kaiserherrschaft zeigt ein für alle Zeiten abschreckendes Bild der Entartung, wie es die Welt nicht wieder sehen wird. Mit der größten materiellen und geistigen Macht vereinte sich die größte Verwerflichkeit der Gesinnung. Es war ein Sinnentaumel bis zum Uebermaße, eine Raserei des Egoismus.

Es begreift sich, wie die besseren Menschen, schaudernd, sich einer Lehre in die Arme warfen, welche die strengste Entsagung im Principe forderte. Das Christenthum war dem Materialismns vollkommen entgegengesetzt, es ver-

sagte jeden Genuß, lehrte Selbstentäußerung als einzigen Lebenszweck.

Das Christenthum schrieb die eine Welterklärung aus Gott vor, und verbot jede andere. Es leistete also für die Erkenntniß gar Nichts, es hielt vielmehr ihre natürliche Entwicklung um Jahrhunderte zurück. Dagegen leistete es für die Sittenlehre sehr viel, ja es hätte in diesem Punkte gradezu das Höchste leisten können, was nach dieser Richtung hin an Menschen zu erreichen wäre, wenn seine ursprünglich höchst idealistische Lehre nicht im Laufe der Zeit, und in der Hand von Menschen, die darin ihren Vortheil fanden, entstellt und vielfach in ihr Gegentheil verkehrt worden wäre.

So geschah es, daß im Mittelalter die gänzlich vernachlässigten Wissenschaften ihre Anfänge an eine Ueberlieferung des Aristoteles anknüpfen mußten, welche seltsamerweise von den Mauren aus Spanien nach Deutschland gelangte. Heimlich fing es nun an sich zu regen in Schriften der Scholastiker (wie diese Nachfolger des Aristoteles genannt werden) und der Mystiker. Untersuchungen über philosophische Ansichten tauchten auf, erweiterte Kenntnisse aus dem griechischen Alterthum machten später die Gelehrten mit dem Materialismus der Griechen bekannt, deren Grundsätze zuerst in Frankreich ungescheut und in vollem Maße ausgesprochen wurden.

Das Interessante solcher ungewohnten Anschauung war es auch wohl, was Voltaire in Deutschland zu solchem Ansehen verhalf. Leibnitz war der bedeutendste jener Philosophen, welche die Atomistik in ihre Lehre einbezogen. Er nahm Atomgruppen an, die er Monaden nannte, und als den Kern jedes Naturwesens ansah. Gott war die Centralmonade — so wurde nun Atomistik mit Christenthum ver-

quickt, ein Versuch, der auch in unsrer Zeit noch durch mehrere Philosophen vertreten ist; wenn bei ihnen auch nicht von Monaden, nur von Atomen mehr die Rede ist.

Ein wichtiger Anstoß für die Naturwissenschaften ging abermals von der Philosophie aus: Kant war es, der die Nebularhypothese aufstellte, jene kühn gedachte Entwicklung der Planeten aus abgestoßnen Ringen der Sonnen, welche von dem Franzosen Laplace angenommen und weiter ausgeführt wurde, und auch seitdem Geltung behalten hat.

Hiermit war der Gedanke der Entwicklung in die Welt hinaus geworfen, die Naturforscher suchten auf diesem Wege auch das Geheimniß der belebten Natur zu finden.

Wieder war es ein Franzose, Lamarck, der Kants Gedanken von der allmäligen Entwicklung der Lebensformen weiter ausführte, der alle Thierarten erklärte als allmälige Entwicklung und Umwandlung aus der einfachsten Form in die vollkommenere, vermittelt durch den Drang der äußeren Umstände, durch Bedürfnisse. Hiermit war die Anpassung gegeben.

Der Anfang des neunzehnten Jahrhunderts brachte einen Philosophen, Schopenhauer, der Kants Aufgabe in doppelter Weise wieder aufnahm, die kritische sowol als die naturwissenschaftliche. In der ersten, die erst später zur Sprache kommen kann, blieb Kant der Meister. Die naturwissenschaftliche aber förderte Schopenhauer in originaler Weise, indem er den Gedanken der Entwicklung immer entschiedener auf die Naturwesen anwandte. Er stellte die ganze Entstehung der Pflanzen, Thiere, ihre Entwicklung und alles Leben und Bezeigen derselben als „Willen in der Natur“ dar; als mächtigen, unbewußten Drang und Trieb, der Entfaltung sucht und findet. Die Materie nahm er als die Erscheinungsmöglichkeit des Willens in der Natur — Trieb, Kraft und Grundstoff der Natur, Alles unter einen Begriff vereinend. Es war dies eine Epoche machende Ansicht für die Naturwissenschaft, die sich derselben auch mit Eifer bemächtigte.

Darwin ergriff den Gedanken der Entwicklung zuerst mit allem Ernste, und seine Reisen in allen Erdtheilen, seine Naturkenntnisse und lebenslang geübte Forschung gaben ihm den Muth, ihn öffentlich auszusprechen. Allerdings geschah es nicht im Sinne Schopenhauers, der alle Entwicklung innerhalb des Naturwillens verstand, und die natürlichen Arten als Wesenstufen ansah, von denen keine in die andre direkt übergehen konnte, sondern im Sinne Lamarcks, im Sinne einer äußeren Umwandlung durch Processe innerhalb des Lebens und der Zeit.

Entwicklung war für Darwin das rechte Wort. Die einfachsten Thierformen mußten zuerst entstanden sein, im Wasser; aus ihnen mußten sich immer vollkommenere entwickelt haben. Die Natur macht keine Sprünge; das war das Wort der Darwinianer, denn bald mehrte sich die Zahl derer, die in Darwins Fußtapfen traten, und alle Organismen durch Entwicklung erklärten.

Jedes Organ lasse sich hinzu- und hinwegbilden, das hatte schon Lamarck gesagt. Aus solcher Umbildung der Thierformen entstanden die Arten. Es war also keine Entwicklung der Idee, oder der ersten Sichtbarkeit des Naturwillens, wie Schopenhauer sie dargestellt — sondern durch die Umstände genöthigt, ließ ein Thier sich Schwimmhäute anwachsen, wenn es seine Nahrung im Wasser suchen wollte, oder lange Beine,

wenn es sie auf den Bäumen pflücken wollte. Die Nothwendigkeit der Vertheidigung schuf ihm Hörner zur Waffe; es wuchsen ihm scharfe Krallen und Zähne, da es sich durch Raub und Mord zu nähren hatte. Consequenterweise kann bei solcher Erklärung man kaum anders ein Urthier sich denken ohne alle diese Hülfsmittel, das erst Alles das sich anwachsen ließ nach äußerer Nöthigung und — in den Jahrmillionen.

Diese Lehre verfehlte nicht, auch den Menschen in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen. Der Mensch hat Nichts vor den Thieren voraus, sagt Darwin. Er ist ihres Leibes; alle körperlichen Verrichtungen sind die gleichen. Das geistige Leben ist nur Gehirnfunction; ist es weiter ausgebildet als das der Thiere, so ist das menschliche Entwicklung. Der Mensch ist nur ein feiner ausgeführtes Thier, und hat sich aus der Thierform zur menschlichen entwickelt. Die dem Menschen ähnlichsten Thiere sind die Affen, folglich hat sich der Mensch aus Affen früherer Perioden herausgebildet. Freilich leidet der Hochmuth des Menschen das ungern.

Ein Entsetzensschrei durch die civilisirte Welt! Menschen sind Affen! Aber es muß wohl so sein, ja Darwin wird schon Recht haben. Ein Jahrzehend lang wurde er vom Publikum fast einmüthig auf den Schild erhoben.

Weiter und weiter drang die Naturforschung vor auf dem einmal betretenen Wege. Darwin vertrat besonders die Ansicht, daß das Thier bei seiner Geschlechtswahl die schönsten Exemplare der Gattung bevorzuge, und erklärte daraus die Thatsache, daß die Arten sich erhalten und nicht entarten. Das Thier empfange im Mutterkörper genau die Form und Eigenschaften des tragenden Thieres, das war der eine Factor

der Thierbildung: Vererbung. Die Umstände, der Aufenthalt, die Nahrungsweise des Thieres füge dann ihre Abänderungen hinzu, das war der zweite Factor: die Anpassung.

Entwicklung aus den einfachsten Formen zu den vollendetsten Organismen, Zuchtwahl, Vererbung und Anpassung — das ist die Naturerklärung Darwins und seiner Nachfolger.

Nun fehlte noch eins: die erste Entstehung des Lebewesens. Sie sollte im Urschleim des Meeres gefunden werden. Hatte man das erste einfache, nur aus einer Zelle bestehende organische Wesen gefunden, dann ließ sich daran weiter entwickeln.

Aus Zellentheilung entstanden Lebewesen, das hatte Häckel an der Entwicklung des Hühnereies beobachtet. Er untersuchte den dunklen Punkt des befruchteten Eies unterm Mikroscop von Tag zu Tag während der Brütezeit. Er sah eine Theilung vorgegangen, anfangs in zwei, dann in viele Zellen, er sah wie sich mitten durch die Zellen ein feiner Längsstrich, der erste Anfang des Rückgrats, abzeichnete. Nach längerer Bebrütung zeigte sich eine fisch- oder amphibienähnliche Gestalt. Ja noch mehr, Häckel constatirt, daß jedes Ei, auch das des Säugethiers wie des Vogels, ja des Menschen sich ähnlich entwickele, daß die Urkeime dieser verschiedenen Wesensstufen fast nicht von einander zu unterscheiden seien.

Nun ist kein Zweifel mehr — alle Lebewesen sind dasselbe, nur in verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung stehend. Die Thiere sind nur der Stufe nach verschieden, auf der sie stehen geblieben sind. Der Menschenkeim ist derselbe als der Thierkeim, dasselbe als Polyp und Fisch, Vogel und

Säugethier. Jedes Säugethier macht im Mutterkörper alle aufsteigenden Formen der Entwicklung durch, bis es bei derjenigen des Mutterkörpers stehen bleibt. Jetzt wird es geboren und muß sich dann weiter entwickeln durch den Kampf ums Dasein, oder, wo es diesem Kampf nicht gewachsen ist, untergehen. Das Zweckmäßige allein erhält sich. Der Menschenkeim muß die ganze Entwicklung von den niedersten Thieren an, die er einst, vor den Jahrmillionen, durchgemacht hat, in der Kürze noch einmal durchmachen. Daher erscheint das Embryo vor jeder Geburt, sagt Häckel, erst als Fisch, als Amphibie, als Vogel, als Säugethier, bis es die menschliche Gestalt annimmt. (Erfahrene Aerzte sagen freilich, solche Annahmen reduziren sich lediglich auf Aehnlichkeiten und haben weiter keinen Zweck noch Berechtigung.)

Aber die erste Zelle im Urschleim? Auch die mußte gefunden werden können. Im Urschleim mußte Bewegung sein — das war wieder das Wort und die ganze Ansicht der Atomistiker; hier konnte die Urzelle entstehen. Sie sollte sich gefunden haben auf tiefstem Meeresgrunde und wurde Bathybius genannt. Leider nur zeigte sich, daß es doch keine Urzelle war, sondern ein Kalkgebilde, und daß diesmal die Natur bei ihren Anfängen sich noch nicht überraschen ließ.

Auch diese Denkbewegung des neuen, auf Entwicklung begründeten Materialismus mußte sich ausleben, mußte bis auf die letzte Möglichkeit ihre Forderungen ausführen. Wenn sie jenes Resultat nicht ergab, eine für alle Zeiten gültige Weltanschauung geschaffen zu haben, so brachte sie doch eine wohlthätige Bewegung in die Geister, förderte eine Menge interessanter Entdeckungen zu Tage und führte eine Betheiligung der Ungelehrten an der Denkarbeit des Jahrhunderts herbei.

Populäre Schriftsteller, Vogt, Büchner und Andere mehr, machten die Lehren des neuen Materialismus im Publikum bekannt, welche so leicht an der Hand interessanter Thatsachen aus der Naturkunde sich erweislich machen ließen. Diese Darstellungen mußten anregen, fesseln, befriedigen — wenn man ein Neuling in solchen Dingen war, und das war fast das ganze Publikum. So wurde eine neue Herrschaft des Materialismus begründet, die seitdem bereits ihre guten und ihre schlechten Früchte getragen hat.

Die guten Früchte sind Verbreitung von Naturkenntnissen und wachsende Neigung für dieselben, Aufklärung und Befreiung von manchem Aberglauben. Die schlechten aber sind dieselben, die jede Art des Materialismus mit sich führt, Verdrängung, Vernichtung idealer Anschauungen.

Das war nun freilich nicht dasselbe, was Kant und Schopenhauer mit ihren Anregungen zur Entwicklungslehre gemeint hatten. Beide trugen die Unerkennbarkeit auf dem Grunde aller Erscheinung im philosophischen Bewußtsein. Indem sie Gedankenversuche anstellten, verloren sie doch nie alle Beschränkungen menschlicher Erkenntniß aus den Augen. Sie betrachteten alle Untersuchungen der Naturforschung wie der Dialektik, also der Schlüsse, die sich etwa daraus ableiten ließen, Alles nur als Experiment. Aus solchen wirklichen, oder vermeintlichen Erfahrungssätzen läßt sich nie direkt ein allgemeines Prinzip erzeugen. Das allgemeine Prinzip entstammt vielmehr stets der inneren Gesetzmäßigkeit des Denkens.

Naturforschung betrachtet immer das einzelne Ding, die einzelne Thatsache. Sie muß sich dabei so sehr in das Besondre vertiefen, daß sie die Bedingungen der Vernunft und ihre nothwendigen Grundsätze leicht aus den Augen verlieren

kann. Diese indeß sind im Wesentlichen zu wissen nothwendig, wenn man unterscheiden will, was behauptet werden kann und was nicht.

In einer beachtenswerthen Schrift von Fritz Schulze, Kant und Darwin, wird Kant als Urheber der Entwicklungstheorie bezeichnet. Er gab den Anlaß dazu durch seine „allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", in welcher er aus Anziehungs- und Abstoßungskraft allein, in großartig kühnem Entwurfe, die Systeme der Himmelskörper entstehen läßt.

Kant selbst will indessen, indem er diese mechanische Erklärungstheorie ausspricht, dieselbe doch nur auf die unorganische Welt, nicht aber auf die Organismen angewendet wissen; weil man hinsichtlich der letzteren „bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren, inneren Beschaffenheit des Objects und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken bleibe." Er sagt: „Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist: gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Denn wenn Materie vorhanden ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange, man begreift, was dazu erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegen-

einander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität — alles das kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können."

„Kann man aber wohl von der geringsten Pflanze oder einem Insekt sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man nicht hier, bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit, stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird."

In der „Physischen Geographie" wie in dem „einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes" erwägt Kant den Gedanken an eine Entwicklungsgeschichte auch der organischen Wesen, und weist hin auf die Wichtigkeit der Vererbung und des Anartens.

In der „Kritik der reinen Vernunft" sagt Kant: „daß unsre Vernunft gebieterisch fordert in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Einheit derselben aufzusuchen, sie in Arten zu theilen und Unterarten, Varietäten dazu zu suchen, und so die Verwandtschaft der verschiednen Zweige als Resultat zu finden, die alle einem Stamme entsprossen sind.

Dieses logische Gesetz, das des inneren Zusammenhanges aller Arten, setzt aber ein transcendentales (unerkennbares inneres Naturgesetz) voraus, ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde."

Die angeführten Prinzipien, der Vererbung, Zuchtwahl, Anpassung (wie man jetzt sagt), sind also nach Kant nothwendige Vernunftprinzipien; sie sind aber als Grundsätze unserer Vernunft nur subjective Grundsätze. „Es wäre also falsch, dogmatisch zu behaupten: die Natur an sich, unabhängig von unsrer Betrachtungsweise, verhält sich so wie diese Grundsätze es lehren — sondern wir können kritisch nur ausmachen, daß wir mit unserer Vernunft die Natur diesen Grundsätzen gemäß betrachten müssen: nur in diesem Sinne können wir ihnen objective Gültigkeit zuschreiben. Sie sind nicht constitutiv, nämlich nicht so beschaffen, daß dadurch, wenn man nach der Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn wie will man alle möglichen Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen? sondern nur regulativ, um dadurch, soweit es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern. Sie sind Regeln, um Erfahrung darnach zu machen, denen freilich die letztere nur annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen. Sie bleiben also stets hypothetisch."

Es wäre zu wünschen, daß alle, die der Entwicklungslehre anhängen, diesen durch und durch kritischen Standpunkt Kants genau in Erwägung zögen, da er ungemein viel

Lehrreiches enthält. Wenn die Darwinianer mehr behaupten, als Kant in der kritischen Sichtung seiner eigenen Gedanken thut, so werden sie ebenso transcendent und dogmatisch, als nur irgend einer der von ihnen als dogmatisch bezeichneten Philosophen und Theologen es ist.

„Unsre vermeintlich kleinen Unterschiede in der Stufenleiter der Geschöpfe sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen, (vornemlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nicht zu rechnen ist."

„Darüber, daß überhaupt etwas anerben könne, das nicht zum Wesen der Gattung gehört, etwas a priori auszumachen, ist ein mißliches Unternehmen, und in dieser Dunkelheit der Erkenntnißquellen ist die Freiheit der Hypothesen so uneingeschränkt, daß es nur schade um alle Mühe und Arbeit ist, sich mit Widerlegungen zu befassen, indem Jeder in solchem Falle seinem eigenen Kopfe folgt." „Mir steht eine andere Maxime entgegen: nämlich daß in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten (quaelibet natura est conservatrix sui.)" „Nun ist es klar, daß wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künstelei der Menschen an thierischen Körpern ein Vermögen zugestanden würde, die Zeugungskraft selbst abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sei, oder wie weit es mit der Abänderung desselben

gehen könne; und, da der Menschen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welcher Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften."

„Dieser Erwägung gemäß nehme ich es mir zum Grundsatze, gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu lassen, und kein Vermögen der Menschen, durch äußere Künstelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, solche in die Zeugungskraft zu bringen und erblich zu machen. Denn lasse ich auch nur einen einzigen Fall dieser Art zu, so ist es als ob ich auch nur eine einzige Gespenstergeschichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft sind dann durchbrochen, und der Wahn drängt sich bei Tausenden durch dieselbe Lücke durch. Denn alle dergleichen abenteuerliche Ereignisse tragen ohne Unterschied das Kennzeichen an sich, daß sie gar kein Experiment verstatten, sondern nur durch Aufhaschung zufälliger Wahrnehmung bewiesen sein wollen."

„Was aber von der Art ist, daß es, obgleich es des Experiments gar wohl fähig ist, dennoch kein einiges aushält, oder ihm mit allerlei Vorwand beständig ausweicht, das ist nichts als Wahn und Erdichtung. Das Anarten selbst auch das nur zufällige, welches nicht immer gelingt, kann niemals die Wirkung einer anderen Ursache sein, als der in der Gattung selbst liegenden Keime und Anlagen."

II.

Materialismus vor dem gesunden Menschenverstande.

Es konnte indeß auch dem gewöhnlichen, nicht durch Philosophie in irgend einer Richtung beeinflußten Verstande einleuchten, daß die materialistische Weltanschauung ihre bedenklichen Lücken habe. Was an den Dingen selbst erklärt worden war, das mußte doch das Urtheil des gewöhnlichen Verstandes durchaus befriedigen.

Der schärfer denkende Mensch aber stieß hierbei überall auf ganz unvermittelte Thatsachen. Schon wenn alle Natur zusammengerüttelt war aus gleichen Atomen — wo war dann das formende, zusammengesetzte Organismen bildende Gesetz? Wie wurde aus einem Zusammenhäufen rein äußerlich wirkender Kräfte ein innerliches, ein aus seinem Centrum heraus wirkendes, sich ernährendes Geschöpf? Woher entstand die Trennung in Geschlechter, die Fortsetzung der Art durch Befruchtung und Geburt?

Entwicklung! so war die Antwort, die materialistische Lehrer auf alle solche Fragen gaben.

Aber wie entwickelt sich nur die erste Form der Natur, die der Kristalle, aus nebeneinander gelagerten Atomen? Welches Gesetz nöthigt sie, in der immer gleichen Körperform sich auszuprägen? Können wir so das Wesentliche durch atomistische Lehre nicht erfahren, so leistet sie nicht das, was

sie versprach, eine Welterklärung; sie bleibt Hypothese, eine gewagte Behauptung. Denn weß Stoffes das Naturding war, ehe es erschien, kann doch nie wahrgenommen worden sein. Es erscheint aber nur unter einer Form, und diese ruft unser ganzes Interesse wach; wir können auch an ihr allein Wahrnehmungen machen.

Die Pflanzen haben in der Form ihrer durch das Mikroskop wahrnehmbaren Zellen eine gewisse Aehnlichkeit mit den Kristallformen. Aber ließen jene sich deshalb aus diesen ableiten? Welche Kluft thut sich auf zwischen einer lebendigen Zelle und einem starren unbelebten Kristall!

Alles was Pflanze heißt, hat eine von jedem anderen Naturkörper wesentlich verschiedene Aufgabe: die Grundbedingungen des thierischen Lebens zu erzeugen. Die Pflanze saugt Stoffe aus der Erde und Luft an sich — nämlich als Lösung von Salzen und die gasförmige Kohlensäure — und zerlegt sie chemisch durch Einwirkung von Licht und Wärme innerhalb ihres thätigen Organismus. Sauerstoff giebt sie an die Luft ab durch die Blätter. Innerhalb ihrer Zellen aber bilden sich neue Stoffverbindungen, die sonst nirgend in der Natur erzeugt werden als durch Pflanzen, und durch welche sie die Ernährerin des Thierreichs wie der Menschen wird. Alle stärkehaltigen Stoffe bringt die Pflanze hervor; — Gummi, Harze, zuckerhaltige Stoffe, Oele, alle Gewürze und zahllose arzneiliche Stoffe, alkoholhaltende Getränke verdanken dem Pflanzenleben ihr Vorhandensein. Der Grund dieser Stoffe ist in Gasen, Salzen, Säuren, Metallen und Erden enthalten; aber wie gestaltet hier ein rastlos arbeitendes Zellenwesen aus innern, unerklärlichen Kräften alle Stoffe zu etwas ganz Anderem um?

Wie ist der gewaltige Schritt von Mineral zu Pflanze zu erklären, und wo ist der Uebergang, die natürliche Entwicklung einzusehen? Auf verwitterten Felsen entsteht das kleinste Moos — aber wo hört der Stein auf und wo fängt die Pflanze an? Kann das Anknüpfen von Pflanzenleben an unorganische Stoffe nicht erklärt werden, so daß man es ohne Gedankensprung einsehen kann, so bleibt ja Alles so unerklärt als zuvor.

Thierleben unterscheidet sich von Pflanzenleben schon dadurch, daß hier der umgekehrte Proceß stattfindet, daß die Stoffverbindungen der Pflanze wieder zerlegt werden, daß das Thier sich auferbaut und nährt aus ihren Erzeugnissen: was übrig bleibt aber Fäulnißstoffe sind, die sich wieder in ihre einfachen Bestandtheile als Gase, Salze, Säuren, Metalle und Erden zerlegen und zum Mineralreiche zurückkehren.

In Pflanzenstoffen mit Wasser gemengt erzeugen sich die einfachsten, die mikroskopischen Thiere. So unfehlbar auch dieser Vorgang erfolgt, beweist er uns nur die Verwandtschaft der in allen Naturdingen vorkommenden Grundstoffe, aber über den Vorgang selbst erfahren wir Nichts. Die Pflanze ist ein zusammengesetztes Wesen, aus zahllosen Zellen gebildet, in denen der ganze Proceß der Bildung neuer Stoffe vorgeht. Sie hat kein Wesenscentrum, denn jeder abgetrennte Theil ist eine Pflanze für sich und kann allein fortbestehen. Von der Wurzel allein, wie von der Spitze der Zweige kann die Pflanze weitere Zellen ansetzen, und ihre Form herausbilden, ihre Thätigkeit entfalten.

Das Thier aber stellt eine Wesenseinheit dar, eine Sonderung in Organe, die jedes ihre eigenthümliche Verrichtung haben. Alle Theile gehören wesentlich zu der Darstellung

eines Wesens, das von seinem Innern aus bewegt wird. Es muß seine Nahrung selbst suchen, dazu ward ihm freie Bewegung. Es muß aber auch wissen, wohin es sich zu bewegen hat, es besitzt Vorstellung und handelt nach Beweggründen. Sein Lebenszweck ist ihm bewußt; aber es kennt nur die eine ihm von der Natur vorgeschriebene Art der Lebensthätigkeit, und das bestimmte Bewußtsein davon wird Instinkt genannt.

Wie ward nun aus einem an den Boden gebundenen Wesen, das nur Empfindung für Licht, Luft, Wärme und die einzusaugenden Stoffe hat, ein Wesen mit Ueberlegung und Urtheil, mit freiester Bewegung, da obendrein beide Wesensreihen durch die entgegengesetzten chemischen Processe charakterisirt sind? Denn daß es Wesen pflanzlicher wie thierischer Natur giebt, die ihren Eigenthümlichkeiten nach beide Wesensreihen so nahe aneinander rücken, daß man von Uebergängen einer Wesensart in die andere spricht, kann nicht bestritten werden. Uebergang in materialistischer Anschauung bedeutet aber, daß eine Wesenreihe in die andere sich umgebildet habe, und dazu fehlen uns alle Beweise, vielmehr jede Erklärung des inneren Vorgangs. Wie Bewegung entsteht aus einem an den Boden gefesselten Wesen, wie Vorstellung wird in einem nicht vorstellenden Geschöpf, das ist nirgend nachzuweisen. Da man aber die inneren Umbildungen nicht beurtheilen noch nachweisen kann, so soll man sie auch nicht behaupten. Die Frage liegt zu tief begründet im inneren, unerkennbaren Wesen der Natur, als daß man sie so leicht mit oberflächlichen Behauptungen abfertigen könnte.

Wir müssen trotz der Entwicklungslehre, die ein Naturwesen an das andere so eng anschließen will, daß eins aus

dem andern direkt hervorgehen soll, Alles das unerklärt hinnehmen.

Also Thiere sind sich bewegende Wesen, die Hunger haben und Nahrung suchen. Wir kennen Aufgußthierchen, ganz einfache Formen, gleichsam nur einen Magen bildend. Weiter und weiter haben sich diese bis zu den feingegliederten, federnbekleideten, fellumhüllten Bewohnern von Wald und Steppe entwickelt. Aber wie entstand eine Form aus der andren? Jede Thierart hat doch ihren eigenthümlichen inneren Bau, der mit ihren Zwecken und ihrer äußeren Erscheinung ein vollendetes Ganzes bildet, so daß der Naturforscher staunend seine Freude hat, selbst an dem häßlichsten Thiere, wie vollkommen es in seiner Art ist, wie man Nichts hinzu, Nichts hinwegdenken kann von seiner Erscheinung. Kann man sich denn ein Uebergangsproduct verschiedener Thierarten überhaupt vorstellen?

Wäre jemals in Zeit und Raum eine Thierform aus der andern entstanden, so müßte es auch heute irgendwie geschehen, so müßten wir Uebergangsglieder irgendwo auffinden können, die weder Fisch noch Amphibie, weder Vogel noch Säugethier wären, sondern erst im Begriff ständen, sich in eine solche Art hinüberzubilden. Solche waren allerdings da, sagen die Anhänger Darwins, aber sie gingen an ihrer eigenen Unzweckmäßigkeit zu Grunde. Erst das erhielt sich in beständiger Form, was zweckmäßig, also fähig war, sich selbst zu erhalten. Bis dahin müßten aber alle unvollendeten Formen längst zu Grunde gegangen sein.

Ist ein endlos gedachtes Schöpfen aus dem Urborn der Natur, bis ihre Lebewesen so weit zweckmäßig geworden waren, sich selbst zu erhalten, nicht weit weniger denkbar,

als anzunehmen, die lebendige Form hatte in ihrer Erscheinung die Mittel ihres Fortbestehens gleich aus einem Gusse mit sich?!

Die Materialisten der Neuzeit kommen mit denen der alten Welt in der Ansicht überein, daß die Natur aus Atomen und blinden Kräften, oder aus Entwicklung — ein aus der Unendlichkeit des mechanischen Geschehens sich ergebender Spezialfall sei. Sie erhält sich nur darum selbst, weil aus allen Versuchen sich dasjenige herausgestellt hat, was sich im großen Ganzen erhalten *kann*. Die Zweckmäßigkeit giebt also der Welt die Dauer — was gab ihr aber früher die Dauer, ehe diese Zweckmäßigkeit sich herausgearbeitet hatte?

Wenn das Thier sich nach seinen Bedürfnissen erst die Mittel zu seiner Ernährung, Krallen, Flossen, Flügel hätte durch unausdenkliche Zeiten anwachsen lassen müssen, wie hätte es inzwischen leben können?

Nun, wenn sich durch Entwicklung solche Räthsel der Natur nicht erklären lassen, so erklärt Ihr sie uns, Philosophen, wenn Ihr Darwin nicht als maßgebend erachtet, und Alles besser wißt!

Wir erklären *Nichts*, würde Kant sagen, was unerklärbar ist, weil wir dafür keine Wahrnehmung haben. Unser Besserwissen besteht darin, daß wir nicht vorgeben, Etwas zu wissen, was sich nicht erforschen läßt. Aber eines können wir leisten, und das ist: die *Grenzen* anzeigen, bis zu welchen der Mensch behaupten kann, Naturwesen erforscht zu haben, und *Grundgedanken* vermögen wir anzugeben, die ein Wegweiser im Reiche des Erforschbaren werden. —

Die Abstammung des Menschen vom Affen durch Thatsachen zu beweisen, ist ein Lieblingsthema der Vertheidiger

Darwins, aber ein gefährliches für ihr Bestehen zu Recht. Denn wenn sie uns von Thieren sprechen, die in einzelnen Stücken verändert wurden durch Wechsel des Klimas, durch die Beschaffenheit ihres ständigen Wohnorts, durch Veränderung ihrer Nahrung und andere Umstände, so können wir ihnen noch, wenn auch zuweilen mit Kopfschütteln, zuhören, gefesselt durch eine Darstellung aus uns theilweise fremden Zonen, und dadurch, daß wir ihre Behauptungen, die auf Einzelnheiten gehen, nicht direkt zu widerlegen vermögen.

Wenn sie uns von fleischfressenden Pflanzen sprechen, also uns beweisen wollen, daß diesen Pflanzen das Charakteristische ihrer Art fehle, einfache Stoffe aus der Erde an sich zu ziehen und sie umzubilden, daß vielmehr diese Pflanzen von thierischen Stoffen sich ernähren, mittelst Zersetzung derselben durch eine pepsinartige Säure und Auffaugung durch blätterartige Gebilde; so will uns doch nicht einleuchten, daß hier ein Wesen, halb Thier durch seinen Chemismus, halb Pflanze durch seine Erscheinung, also ein Zwitterwesen von beiden, ein Uebergangsgeschöpf, uns vorliege.

Wir bleiben unserer Ansicht, daß diese Zersetzung von thierischen Stoffen auf der Oberfläche von Pflanzenblättern wohl eine Neben-Eigenthümlichkeit einiger Pflanzenarten sein möge, vielleicht eine Nothwehr, sich von lästigen Schmarotzern zu befreien. Uebrigens hört man, daß diese Verzehrung von Insekten nicht oft stattfinden könne ohne die Pflanze krank zu machen. Um sich ein Urtheil zu bilden, müßte man selbst beobachten, sich überzeugen können.

Wo aber könnten wir besser beobachten, an was könnten wir Darwins Behauptungen besser prüfen, als an uns selbst

— sind wir doch hier im Objekt selbst darin, und können unser Inneres und Äußeres in Erwägung ziehen!

Zuerst das Knochengerüst — daran wollen uns die Darwinianer vor Allem beweisen, daß zwischen dem der Affen und dem menschlichen die größte Aehnlichkeit bestehe.

Analogien aber, Aehnlichkeiten, werden durch die ganze Natur wahrgenommen, was ließe sich aus ihnen folgern? Schädelmessungen ergeben, daß die Größe des Affenschädels nicht viel von der des Menschen abweicht — das wird durch die Größe und aufrechte Stellung dieses Thieres bedingt — aber was geht daraus hervor? Aehnlichkeit ist nicht Gleichheit. Und ist denn der Mensch sonst Nichts als Knochengerüst?

Darwin und seine Nachfolger sind für den allmäligen Uebergang des Affengeschlechts in das Menschengeschlecht, weil jene paradoxe Aeußerung Schopenhauers, daß doch vielleicht einmal ein Affenweibchen ein menschliches Kind zur Welt gebracht habe, das Absurde der Affenabstammung in ein gar zu helles Licht setzte. Aber da fehlen bedenklicher Weise wieder die Uebergangsglieder, die sogenannten anthropomorphen Affen. Solche werden als in vordenklicher Zeit vorhanden angenommen, sie müssen dagewesen sein, denn das leuchtet zu sehr ein, daß aus keiner der gegenwärtig lebenden Affengeschlechter das Menschengeschlecht sich hervorbilden konnte. Hier werden also Geschöpfe erfunden der Theorie zu Liebe, deren Dagewesensein sonst durch gar Nichts bewiesen ist, und denen man vom Affen und vom Menschen entlehnte Züge in einer Mischung beider verleiht.

Häckel sagt: „Wenn wir die vollständige Affenreihe der Entwicklung vor uns hätten, so würde der größte Anatom

nicht im Stande sein, das Exemplar zu bezeichnen, bei welchem der Affe in den Menschen übergegangen ist. Selbst nach diesem Uebergang ist ja von Menschen in unserm Sinne nicht die Rede, wie selbst heute noch manche Menschenart tief unter den hochentwickelten Thieren steht."

Müssen nicht Affen, so gut als Hund und Elephant, immer Thier bleiben, so sehr letztere auch durch Verkehr mit Menschen, viel mehr als Affen, ihren Verstand entwickelt haben? Auch die Sprache allein vermag Nichts, um ein Thier zum Menschen zu machen, weil ein Thier über das Nachplappern nicht hinaus zu bringen ist. Alle Sprache ist durch die geistige Fähigkeit der Begriffe entwickelt, aber die Begriffe sind nicht durch die Sprache in den Verstand eingegangen.

Es ist auch nicht richtig, von Menschenarten zu sprechen, es giebt nur eine Menschenart und ihre Varietäten, oder Abweichungen in Erscheinung und Ausbildung, je nach den verschiedenen Erdgegenden sowie der Culturstufe. Was aber Menschenart besagt, davon kann man sich nur durch Betrachtung ihrer geistigen Fähigkeiten unterrichten. Denn die körperliche Organisation des Menschen steht in Hinsicht auf Muskelkraft, auf Beweglichkeit, auf Sinnesschärfe hinter der vieler Thiere zurück, aber sie ist die eine, auf deren Basis sich ein Geistesleben entwickeln konnte, welches vereint mit einer dem entsprechenden Erscheinung mit dem Worte Mensch bezeichnet wird. Verwandt sind Menschen mit den Thieren wie jedes Naturwesen mit dem andern verwandt ist, aber der Unterschied bezeichnet hier einen Schritt von einem im Banne der Naturzwecke stehenden zu einem selbstbewußten, erkennenden, anschauenden und geistig schaffenden

Wesen. Wenn Mensch und Thier in körperlicher Beziehung dasselbe thun, so ist es nicht mehr dasselbe.

Die eine Menschenart hat die allen ihren Gliedern gemeinschaftliche äußere Form in Knochen, Muskeln, Nerven und Sinnen, und dem entsprechend haben alle Menschen sinnliche Wahrnehmung in derselben Weise. Alle haben menschlichen Verstand, oder die Fähigkeit, nicht allein die Dinge als Nahrungsmittel, kurz als directe Behelfe der durch Instinkt vorgeschriebenen Lebensweise zu benutzen wie die Thiere, sondern sie durch Anschauung in sich aufzunehmen, sie sich vorzustellen und geistig noch einmal zu besitzen, diesen Besitz zu documentiren durch ein Wort. Das Thier besitzt das Ding in der Natur nur einmal, nur als Lebenszweck. Alles was sich nicht so besitzen läßt, ist nicht für dasselbe vorhanden. Der Mensch besitzt die Dinge in realer Weise, wenn sie körperlich auf ihn einwirken und er sich mit ihnen beschäftigt, und noch einmal als Begriff in seiner Vorstellung. Die Vergleichung zwischen beiden ergiebt ihm die Wahrheit im einfachsten Sinne.

Die Phantasie vermag dem Menschen ferner ein Ding vorzustellen, was zwar an das Vorhandene in der Natur anknüpft, aber doch eine eigne Erfindung bedeutet. Wir können uns keine Menschen denken, die nicht sofort anfingen, sich Werkzeuge und Geräthe zu erfinden. Das Künstliche aber, was das Thier baut, ist keine Erfindung — es folgt aus Instinkt dem Naturzwange, und thut immer nur das Eine von der Natur ihm Vorgeschriebene — für selbständiges Thun mangelt ihm jedes Verständniß. Sagt man doch, daß die Affen sich zwar gern am Feuer wärmen, jedoch jene Ueberlegung nicht besitzen, die sie veranlassen würde, Holz

nachzulegen, um das Feuer zu erhalten. Diesen Fall hatte die Natur nicht vorgesehen; die Erkenntniß der Thiere reicht nur aus für ihren bestimmten Fall.

Betrachtet man nun das Thun der Menschen auf der untersten Stufe der Cultur, so wird es sofort einleuchten, daß jene Äußerung: „daß heute noch manche Menschenart tief unter den hochentwickelten Thieren stehe“, auf grobem Mißverständniß der wesentlichen und schroff trennenden Unterschiede zwischen Mensch und Thier beruht. Zu solchen verleitet die logische Erweiterung materialistischer Grundsätze.

Dr. Schweinfurth (Im Herzen von Afrika. Reisen 1868—71) sagt uns in Betreff der Affenabstammung Bemerkenswerthes: „Kein Thier hat sich in neuerer Zeit einer lebhafteren Theilnahme von Seiten der Naturforscher zu erfreuen gehabt, als gerade diejenigen großen Vierhänder, in denen man eine vorzugsweise ausgeprägte Aehnlichkeit mit dem Menschen zu erkennen geglaubt und welchen man den Namen der Anthropomorphen gegeben. Die ausgezeichnetsten Anatomen und Zoologen haben sie zum Gegenstande eingehender Studien gemacht, und prachtvolle Bilderwerke haben den Fleiß ihrer Untersuchungen begleitet.“

„Alle Forschung aber führt den menschlichen Geist zu dem Geständnisse seiner Unzulänglichkeit, und nirgends ist größere Vorsicht geboten, nirgends ein voreiliges Urtheil unverzeihlicher, als gerade auf diesem Gebiete, das alle Räthsel zusammenhäuft, welche die tiefe Kluft zwischen Mensch und Thier auszufüllen scheinen.“

„Tagesschriftsteller und Dilettanten mit mangelhaften Kenntnissen bedacht und mit schlechtem Material ausgerüstet haben sich unberufener Weise seit einigen Jahren der anthro-

pomorphen Affen bemächtigt. Sie schickten eine Menge schlecht oder gar nicht begründeter Hypothesen in die Welt hinaus, die sie für Lehrsätze ausgaben, und glaubten damit die Geschichte, die Morphologie dieser Thiere, ihre Menschenähnlichkeit, die Abstammung des Menschengeschlechts und ähnliche Dinge, welche als das Endziel der Naturforschung betrachtet werden müssen, zu liefern. In Wirklichkeit aber haben sie nur Verwirrung in den Köpfen unserer schon durch so viele Halbwisserei beeinträchtigten Zeitgenossen angerichtet."

Schweinfurth, der den Muth hatte, in Centralafrika unter den Niamniam (Menschenfressern) viele Monate auszuhalten, erzählt uns am besten selbst, was von einem Volke zu sagen ist, an das sich die Vorstellung größter Wildheit und Thierähnlichkeit knüpft.

„Ich fand, daß die Niamniam, abgesehen von einigen Privilegien, welche unserm Geschlecht eigen sind, so lange es noch unbewußt an den Brüsten seiner großen Mutter Natur zu hangen hat, Menschen seien wie wir alle, und in gleichem Grade ergeben den Gefühlen des Schmerzes und der Freude. Mit ihnen habe ich manchen Spaß gehabt, und mich oft an ihren kindlichen Spielen erfreut; unter den Schlägen der Kriegspauke so gut als unter den anspruchslosen Klängen ihrer Mandoline. Sie haben Eisenarbeiten, Töpferei, Holzschnitzerei, Hausbau und Korbflechterei. Die Gefäße sind von tadelloser Regelmäßigkeit, zierliche Trinkkrüge, Pfeifen mit kunstvollen Verzierungen. Herstellung der Waffen beschäftigt eine große Anzahl von Schmieden. Sie hängen trotz unbeschränkter Vielweiberei an ihren Frauen; Kinder zu haben ist die größte Auszeichnung. Musik erfreut ihr Gemüth, ihr Saiteninstrument mit frei ausgespannten

Saiten hat einen Resonanzboden mit zwei Schalllöchern. Sie haben eine Bezeichnung der Gottheit, eine Art Gebetsmaschine, die eigentlich ein Augurium ist. Sie befragen das Schicksal durch Gottesurtheile, sie fürchten Gespenster, sie bestatten feierlich ihre Todten."

Wer erkennt an dieser Beschreibung eines Augenzeugen nicht alle wesentlichen Merkmale des Menschenthums? In ähnlicher Weise würden sie sich auch auf den niedrigsten Stufen überall entdecken lassen, wenn man genau untersuchen, und nicht auf vorgefaßte Meinung hin aburtheilen würde.

Der Mensch ist ein Naturwesen wie Pflanze und Thier, dem man strenggenommen der Natur gegenüber kein anderes Vorrecht zugestehen kann, als das des Selbstbewußtseins. Dieses Selbstbewußtsein prägt sich jedoch als Vernunft und Phantasie zu einer eignen geistigen Welt aus. Das übersehen die leidenschaftlichen Naturerklärer so gern. Beide Wesensstufen, die des Thieres und des Menschen, sind nicht nur dem Grade ihrer geistigen Begabung nach verschieden, sondern hier liegt ein tieferer Wesensunterschied zu Grunde, der mit dem bloßen Worte: Entwicklung, in keiner Weise ausgeglichen werden kann.

Selbstbewußtsein macht, daß der Mensch sich und zugleich damit die ganze Natur, betrachten kann. So wird sein Wesen zwiespältig: er ist einerseits Naturtrieb, andrerseits steht er still vor der Natur, vor seinen Handlungen, und schaut an, vergleicht und urtheilt.

Der Mensch kann nicht in vollkommener Einheit mit der Natur und seinen Trieben leben, denn er steht hülflos und nackt der Natur gegenüber, und muß aus seinem Verstande

Alles das erzeugen, was das Thier als Mitgift von der Natur erhielt. Jedes Thier sucht sich die ihm von der Natur vorgeschriebene Nahrung, es baut sich die ihm von der Natur vorgeschriebene Wohnung; jedes findet genau seines Gleichen zum Zusammenleben, damit die Gattung rein erhalten bleibe.

Ueber alle diese Lebensbedingungen steht dem Menschen die Wahl frei. Bei Erfüllung der ursprünglichsten Lebensbedingungen kommt schon Phantasie und Vernunft in Thätigkeit. Das einfachste Wohnzelt, die dürftigsten Geräthe erforderten eine freie Vorstellung, ein Bild in der Phantasie — der Mensch schuf ein Neues, Gedachtes. Den ersten Anfang selbstgeschaffner Dinge muß schon der erste Mensch geleistet haben, denn nur Menschen konnten ihren Nachkommen die ersten Anfänge menschlichen Thuns hinterlassen und ihre Vorstellungen übertragen. Den Trieb, auf diesem Grunde wieder ein Neues zu leisten, zu erfinden, zu gestalten, kann allein eine Cultur zu Stande gebracht haben, deren Uranfänge auf weit zurückliegende Geschlechter, aber immer auf Menschen deuten. —

Die Lehre Darwins, darnach aus Vermischungen, Anarten und äußeren Umständen neue Arten sich bilden, muß dem Philosophen wie dem Laien interessant und wichtig sein, weil durch sie jenes Urproblem von einer realen Seite betrachtet wird und der empirischen Forschung ein weites Feld eröffnet. Dem Philosophen ist ebenso die transcendente Seite der Frage vollbewußt, darnach in der Zeugungs- und Gestaltungskraft der Natur mitsammt ihren bis ins kleinste Organ zweckmäßig und klar ausgesprochenen Wesensformen das ewige Geheimniß liegt.

So aber sieht die unphilosophische Menge die Lehre Darwins nicht an. Diese Popularisirung der einen Seite der Frage, der empirischen, die dadurch die einzige wird, rückt die ganze Frage in ein falsches, weil einseitiges Licht. Vogt, Büchner — selbst Häckel — werden von dem entschiedenen Bestreben geleitet, die transcendente Seite der Frage völlig aufzulösen, indem sie alles Unerkennbare im Entstehen der Wesen überhaupt läugnen, es Wunder nennen und als solches verspotten.

Darwin, so ernst und gediegen seine Forschungen sind, zeigt doch auch entschieden die Neigung, alle Vorgänge in der Natur als der menschlichen Erkenntniß offen darzustellen. Er war eben Naturforscher, und hatte keine Ader von einem Philosophen, wie Kant, der beides vereinte.

Bei unparteiischem Lesen dieser Werke aber leuchten sofort eine Menge falscher Folgerungen ein, die infolge einseitiger Fassung der Frage ihre Grenzen überschreiten.

Es wäre eine interessante Aufgabe, alle in Folge von Darwins Lehre auftauchenden falschen Anschauungen über menschliches Wesen, wie sie in Zeitungen und Schriftwerken vertreten sind, einzeln zu widerlegen. Diese Lehre hat auf die Menge einen, in naturwissenschaftlichem Sinne aufklärenden Einfluß gehabt, aber in Hinsicht auf ein tieferes Erfassen der Probleme des Lebens einen verflachenden.

Auf philosophische Erkenntnisse, die überall in einfachster Form mitgetheilt werden können, wo man solches anstrebt, begründet sich allein eine vollkommnere, reinere Erfassung des Lebens.

Auch ist es merkwürdig: sobald die ausschließliche Gültigkeit von Darwins Lehre bestritten wird, hört sie auf,

eine selbständige Lehre, ein Ersatz für Philosophie zu sein. Sie wird eben wieder Naturwissenschaft, welcher ein neuer Gedanke philosophischer Köpfe ein neues Versuchsfeld eröffnet hat; ihr wird dann die Macht benommen, als Dogma zu schaden.

Was als *Lehre* der Menge hinausgegeben wird, sollte stets beide Seiten der Frage von der Entstehung der Lebewesen zeigen, sollte neben kühnen Folgerungen und realen Anschauungen zugleich die Grenzen andeuten, die unserm Erkennen bei solchen Forschungen gesetzt sind. So thaten Kant und Schopenhauer. Dadurch aber verliert die Darstellung solcher Lehren viel von dem Sensationellen, das ihm als unanzweifelbarem, allgemein gültigen Lehrgebäude anhaften mußte.

Kant erfuhr Nichts mehr von einer Fortsetzung seiner naturwissenschaftlichen Hypothesen, Schopenhauer aber schüttelte den Kopf über Darwin und sagte: Nein, das ist es nicht, was ich gewollt habe.

Darum muß der Unparteiische für die Lehre Darwins eintreten, soweit sie *Forschung* ist, und ihre Berechtigung bestreiten, soweit sie *Dogma* ist, und alles Entstehen der Naturwesen unter eine Formel zwingen will.

III.

Materialismus vor dem philosophischen Bewußtsein.

Schon im Alterthum blieb der Materialismus nicht auf der ersten Stufe der Atomistik stehen. Protagoras, der erste der Sophisten, suchte dem Problem einer Weltanschauung auf eine Weise näher zu kommen, von welcher es nur eines Schrittes bedurfte, um die Weltanschauung Kants im Wesentlichen erreicht zu haben. Der eine Schritt konnte aber nicht gethan werden, weil die Vorarbeit dazu noch ein ganzes Zeitalter erforderte: das Zeitalter des christlichen und dogmatischen Spiritualismus.

Protagoras war der Erste, der von der Erkenntniß der Dinge selbst, die er als unvollständig einsah, zu den *Mitteln* der Erkenntniß sich wendete. Er suchte den Grund aller Dinge nicht mehr in der Natur, wie alle Materialisten thun, sondern er richtete seine Beobachtung auf den Menschen, und fand alle Dinge in dessen *Wahrnehmung*.

Der Mensch ist Nichts wie Empfindung; sein ganzes Bewußtsein baut sich daraus auf. Er kann von den Dingen in der Natur Nichts wissen, als was er von ihnen empfindet. Die Empfindung ist in den Sinnen; er sieht, hört, schmeckt, riecht, tastet und fühlt — so hat er die Dinge in seiner Empfindung und nirgend sonst; so denkt und beurtheilt er

sie. Diese Lehre, weil sie von den Sinnen ausgeht und von ihrer Thätigkeit Alles ableitet, wird Sensualismus genannt.

Protagoras sagte: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und was ihm erscheint, das ist für ihn wahr. Eine andere Wahrheit läßt sich nicht finden, denn die Dinge sind nur in der Anschauung des Menschen und sonst nirgend.

Auch diese Welterklärung fand ihre Erneuerung in unserem Zeitalter; namentlich in Frankreich und England; denn es entspricht einer durch materialistische Lehren ernüchterten Nation, alle Metaphysik, oder Lehre von einem innerlichen, unerkennbaren Zusammenhange von Denken und Sein vorerst zu verschmähen, und alles nur idealistisch zu Begründende als Dichtung aufzufassen, die in eine verstandesgemäße Weltanschauung nicht paßt.

Sensualismus war ein unermeßlicher Fortschritt des Denkens; denn er knüpfte sofort an dem Punkte an, wo die Erklärbarkeit der Weltentstehung aus Atomen aufhört. Unorganische Gebilde ließen sich aus Atomen mit Erfolg construiren, aber am ersten lebendigen Organismus scheiterte die Erklärung an der einfachen Frage: wie wird aus einem Aeußern ein Inneres, wie entsteht Empfindung aus Atomgruppen, wie wird aus mechanischer Zusammensetzung ein empfindendes, denkendes, wollendes Wesen?

Läßt sich nun dies Wesen nicht aus wahrnehmbaren, mechanischen Vorgängen beweisen, so kehren wir die Sache um: so beweisen wir aus diesem Wesen die Welt, die dann als Vorstellung allein vorhanden ist.

Der Sensualismus steht darum von allen materialistischen Lehren der Philosophie Kants am nächsten, bis auf sein Resultat, welches dem Skeptizismus oder Materialismus in die Arme führt, weil es in des denkenden Menschen Natur liegt, doch überall die letzten Schlußfolgerungen nicht entbehren zu können.

Sensualistische Lehren erklären die wahrnehmende, denkende Thätigkeit im Menschen als Funktion des Körpers, als Schwingung der Gehirnnerven. So wird aus dem körperlichen und dem denkenden Wesen ein Einheitliches, eins kann ohne das andere nicht vorgestellt werden. Der Körper wäre kein Mensch ohne seine Funktionen, die Funktionen können nicht gedacht werden ohne ihre Organe. Wir untersuchen die Sinnesorgane, und finden da alle die künstlichen Veranstaltungen, aus denen wir uns erklären, wie aus dem Einfallen eines Lichtstrahls ein Bild im Auge entsteht, wie die Luftbewegung sich im Ohre in Schall umsetzt. Damit sind die Sensualisten zufrieden, sie finden die Frage überflüssig, wie nun aus den Nerven Empfindung wird? Sie bleiben beim körperlichen Menschen stehen, sie versetzen sich nicht in sein Inneres, um nun Empfindung zu beobachten, denn dabei müßten sie die Kluft gewahren, die alle innerlichen Vorgänge von den äußerlichen Mitteln dazu abtrennt. Noch weniger fragen sie, wie wird aus Empfindung Wahrnehmung? Empfindung ist gleich Wahrnehmung bei den Sensualisten. Der Nerv ist das Mittel der Empfindung, wir sehen ihn, was brauchen wir weiter zu forschen?

Durch die Sinne entwickelt sich nach ihrer Meinung alle Vorstellung. Der Tastsinn der Hand bildet im Menschen den Begriff des Raumes, der Wechsel seiner Vorstellungen erzeugt den Begriff Zeit. Aus Sinnesbildern und ihrer mannigfachen Verwendung besteht der denkende Theil des Menschen.

Vergleichung der Vorstellungen erzeugt das Urtheil, geistiges Festhalten des Geschauten den Begriff.

Nun muß uns doch einleuchten, daß aus den Sinnen nicht alle geistige Thätigkeit abgeleitet werden kann. Jedes selbständige Verfahren mit den Vorstellungen, als mathematische, dichterische, künstlerische Thätigkeit — wie ließe die aus Sinneswahrnehmung sich erklären? Wie wäre es möglich, aus Sinnesempfindung Moral abzuleiten, da sie ein entgegengesetzter Impuls ist, der die Sinneserregungen, oder vielmehr die durch die Sinne geweckten Willenserregungen bekämpfen muß? Alle allgemeinen und nothwendigen Prinzipien, ohne welche keine Wissenschaft entstehen kann, wie könnte man sie aus den Sinnen ableiten, die nur zufällige Einzelnheiten aufzufassen vermögen? Woher käme Logik, die Gesetzmäßigkeit des Denkens? Will man das alles neben den Sinnen bestehen lassen, so hat man auch nicht das ganze geistige Wesen des Menschen aus den Sinnen abgeleitet, und Nichts von dem bewiesen, was man beweisen wollte.

Wo aber consequent das geistige Wesen des Menschen auf die Sinne zurückgeführt wird und der Mensch kein anderes Regulativ im Innern hat, als ihre Erregungen, da muß jeder Idealismus ebenso wegfallen, jede Ethik und Freiheit wird ebenso unhaltbar, als unter der Voraussetzung der mechanischen Weltursache. Als Lebensregel bleibt allein der Materialismus übrig, der in sinnlichem Behagen seinen Lebenszweck findet.

Die materialistische Tendenz der Sensualisten geht von selbst daraus hervor, daß in den Sinnesempfindungen die ganze Welt allein enthalten ist, und sie sonst keine Existenz an sich besitzt. Solche Ueberzeugung kann nach praktischer

Seite sich nur als Materialismus äußern; dagegen im Verhältniß zur Religion, Sittlichkeit und jeder Wirksamkeit von Phantasie und Vernunft, als Skeptizismus.

Erst nachdem die Welterklärung aus einem geistigen Centrum, einer Welt-Monade, oder Gott, nach allen Seiten sich versucht hatte, und dabei auf die größten Widersprüche gestoßen war, kam Cartesius wieder auf den einfachen Satz: Ich denke, also bin ich. Die Welt wurde also wieder aus der Wahrnehmung des Menschen dargestellt, da man von einem geistigen Centrum derselben außer dem Menschen doch durchaus Nichts in Erfahrung bringen konnte. So gerieth die Erkenntniß zwischen die Extreme einer empirischen Auffassung, welche die Welt als wirklich vorhanden und allein als real und thatsächlich existirend, den Menschen in ihr, darstellte, einer skeptischen, welche die Welt allein in der Vorstellung des Menschen vorhanden, als leeren Schein außer dieser Vorstellung ansah, und einer spiritualistischen, in welcher die menschliche Vernunft, als Vorstellung von einer göttlichen Substanz aller Dinge, das allein Wesenhafte war.

Kant war es vorbehalten, mit kühnem Griffe alle diese einseitig entwickelten Philosopheme in Eins zu fassen und zu binden. Sein großer Geist umfaßte die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften mit gleichem Scharfblick und mit gleichem Drange, neue Anregungen, neue Klarheit zu schaffen. Aber er schied beide Regionen. Hier Natur, und hier Vernunft. Beide lassen sich unter einer Anschauung nicht verstehen. Wer Natur aus Vernunft erklären will, geht ebenso irre, als wer Vernunft aus Natur ableitet. Für jede Forschung gelten ihm eigene Gesetze.

Das ist der Ausdruck vom Menschen, daß er einmal

Natur ist mit der ganzen Natur, und einmal als vernünftiges, phantasiebegabtes, denkendes Wesen ihr entgegengesetzt. Jede Seite des Menschen ist gleichberechtigt, aber jede muß besonders betrachtet werden.

Der Mensch als Natur besagt: ich bin ein lebendiges, fühlendes Wesen mit allen Geschöpfen; ich habe Bedürfnisse, Lebenszwecke, Triebe wie alle Lebewesen, ich verlange nach Befriedigung und Wohlsein.

Der Mensch als vernünftiges Wesen besagt, ich kann nicht nur besitzen und empfinden, ich muß auch denken, betrachten. Ich kann meine Handlungen erwägen, also *soll* ich es thun, meine Freiheit besteht darin, sittlich handeln zu können. In der Phantasie besitze ich die Welt noch einmal, aber schöner, vollkommener, weil begehrungslos.

Die realistische und die idealistische Weltanschauung zusammengehalten, so daß keine vernachlässigt wird, das ist die Weltanschauung Kants. Sie entspricht den beiden Vermögen menschlichen Intellekts: Drang nach verstandesgemäßer Erkenntniß, und Drang nach idealer Gestaltung, und jeder wird volle Entfaltung gewährt.

Wahr ist dem Menschen eine Weltanschauung, wenn sie mit seinem innersten Wesen, seinen geistigen Bedürnissen übereinstimmt. So lange Phantasie überwog über die Ausbildung des Verstandes, so lange genügten die Religionen, denn sie waren die Wahrheit aller Bedürfnisse der Vernunft und der Phantasie, auf die alle Sittlichkeit sich gründet.

Ueberwiegende Verstandesentwicklung schuf sich die realistische Wahrheit; sie entspricht den Bedürfnissen des prüfenden, grübelnden, urtheilenden Verstandes. Vor ihm erschien Religion als unberechtigte, verwirrende Fiction.

Wo nun die menschliche Geistesthätigkeit sich ausschließlich nach *einer* Seite entwickelt hat, da müssen Mängel fühlbar werden, die endlich einen Umsturz der Meinungen zu Wege bringen. Die eine vernachlässigte Geistesthätigkeit dringt allemal wieder in den Vordergrund und macht ihre Rechte geltend.

Es läßt sich voraussehen, daß nach einer allzu ausschließlichen Anwendung der Verstandesqualitäten, wie sie der Materialismus mit sich bringt, die Menschheit sich wieder einem Rückschlag ergeben werde in Mystizismus, wieder schwelgen in dunklen, geheimnißvollen Vorstellungen, in Ahnungen, überspannten Phantasiebildern unmöglicher Wesen.

Der wird darum die richtigste Vorstellung von Materialismus als Theorie haben, der in ihm eine *nothwendige* Denkbewegung sieht, bedingt durch den menschlichen Drang nach Erkenntniß, nach realem Schaffen. Er wird aber darüber sich klar werden müssen, daß materialistische Anschauung nicht *alle* geistigen Elemente enthält, deren der Mensch zu seinem Wohlsein, zu seiner geistigen Entwicklung bedarf. Mit der Phantasie läßt sich nicht rechnen und Vernunft aus realen Voraussetzungen sich nicht ableiten.

Wo nun Erkenntniß hinreichend vorgearbeitet hat, da muß der Mensch im Stande sein, die beiden Seiten seines geistigen Wesens zu verstehen, und jeder derselben ihre Entwicklung, ihre Wirksamkeit zugestehen, um nicht in einseitiger Entfaltung seines Innern zu verkümmern. Er muß materialistische Lehren verfolgen können bis zu dem Punkte, wo sie hinfällig werden.

Den weiteren Weg lehrt eine Erforschung des eigenen Innern. Statt sich in unauflösliche Probleme der Welt-

Entstehung zu vertiefen, versuche man einmal, die Probleme des eigenen geistigen Wesens näher zu untersuchen. An der Hand von Kants Kritik der reinen Vernunft frägt man nun: wie entsteht im Menschen eine Anschauung von den Dingen?

Solche Untersuchung wäre das Natürlichste, Dringendste von je gewesen — wie kam man nur nicht längst darauf? Sie ist das Ei des Kolumbus in der Philosophie. Der Weg, den Kant gebahnt, *wird zur Heeresstraße werden*. Nachkommende Philosophen mögen weiter auf ihr vordringen können; aber sie zu verlassen, um eine neue Straße der Erkenntniß zu bauen, das ist nicht mehr möglich.

„Die Mathematik ist hierin Vorbild; der Gang der Vernunft in der Mathematik macht eine Heeresstraße, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann." (Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. r. Vernunft.)

Jene Befriedigung des forschenden, grübelnden Verstandes, die im Materialismus gesucht wird, läßt sich bei solcher Untersuchung noch sicherer erlangen, denn sie erfordert ebenfalls nur gesunden Menschenverstand. Was vor ihm nicht bestehen kann im Prinzipe, möge fallen in der Philosophie; denn was wäre eine Lehre, die nicht in ihren Hauptzügen ein ganzes Volk durchdringen und seine Ueberzeugungen in gedeihlicher Weise auferbauen könnte?

Die Welt, die Natur *ist*, auch außer uns. Auch ohne das menschliche Auge steht sie in voller Lebensfülle da, und wir sind deß beglaubigt durch das Eigenbewußtsein unseres Ich. Kein falscher Schein täuscht uns, betrügt uns mit einer Schattenwelt der Einbildung.

Wenn die Außenwelt nur unser Werk wäre, unserer Vorstellung entsprungen — wie jämmerlich realistisch beschränkt

müßte sie sein, diese Welt der materialistischen Anschauung! Sie könnte nichts Anderes enthalten, als was in unserem Verstande vorhanden ist. Sie könnte auch für uns keine Geheimnisse, keine Räthsel enthalten; sie müßte für uns so durchschaubar sein, wie unsere eignen Geistesqualitäten uns sind. Der Zusammenhang unseres Innern müßte auch der Zusammenhang der Natur sein. Ursache und Wirkung müßte ihr Grundgesetz, die Nothwendigkeit nach dem Ausmaße unseres Verstandes ihre Regel, der Zufall ihr Bildner sein. Welch ein Welterbauer wäre der Zufall da, wo uns eine innere, unwandelbare Gesetzmäßigkeit aus der Natur anspricht, die wir nicht entfernt in ihren Gründen zu erforschen vermögen!

Die Natur hat ihre eigne Gesetzmäßigkeit, und der menschliche Geist die seine. Beide sind ganz verschieden in Umfang und Wesenheit von einander, obgleich die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes auf der Natur erwachsen ist, und zugleich einen Ausdruck ihres Wesens darstellt. Was der menschliche Geist von der Natur auffaßt, ist ihr nicht fremd, aber es ist ein Andres; ein *gedachter* Ausdruck derselben. Die Natur ist das *Sein*, und menschliche Auffassung das *Denken*.

Der Mensch hat, wenn er als Kind die Augen aufschlägt, keine Welt der Vorstellung in sich. Er sammelt ein Bild nach dem andern, unklar, unvollkommen in seiner Wahrnehmung, bis er darin eine Uebung erlangt, und allmälig eine selbsterworbene Welt in ihm entstanden ist. Sie ist seine eigne, durchaus durch seine Wahrnehmungsmöglichkeit bedingte, sie ist die Welt seines Denkens, gegenüber der Welt als Natur.

Es ist mit aller Gewißheit anzunehmen, daß Nichts uns gänzlich fremd sei, was in der Natur enthalten ist, denn wir

leben und sind mitten in ihr, ihr vollkommenstes Geschöpf, ihr Bewußtsein. Aber unser Verstand ist keine Kraft, die Welt zu umfassen; die Welt ist nicht in uns als das was sie *ist*, wir haben in unsrer Vorstellung eine Welt für *uns*, ein Gleichbedeutendes, aber nicht dasselbe.

Die innersten Gründe der Natur gehen in unsern Verstand nicht ein: nicht die Entstehung eines Pflänzchens können wir erforschen, nicht den inneren Gang einer Krankheit verfolgen, nicht wissen, was den nächsten Tag geschehen werde. Unsre höchst mangelhafte Erkenntniß der Natur und der Welt, die uns auf Schritt und Tritt neue Ueberraschungen erleben läßt, sagt uns deutlich: Eins ist *Natur* — das Andre ist *menschliche Erkenntniß*; jedes geht seine besonderen Wege.

Wir können die Natur auffassen, soweit sie in unser Erkenntnißvermögen eingeht; diese Erkenntnisse lassen sich unendlich erweitern, bis zu der Grenze, wo dieses Vermögen aufhört. So lange es Menschen giebt, wird dieser Erkenntnißbewegung kein Ende gefunden werden.

Aber die Grenze, wo sie unberechtigt wird und in Irrthümer überschlägt, die zu wissen ist von größter Wichtigkeit.

Die *Methode* des Denkens, das ist es, was der rechte Philosoph uns lehren kann. Er giebt uns keine fertigen Erkenntnisse von der Natur und der Welt, sondern er zeigt uns, *wie* sie erworben werden müssen. Ohne die richtige Methode des Denkens geräth die schließende Vernunft auf Abwege.

Die engen Grenzen unseres Verstandes deuten darauf hin, daß *alle* unsere geistigen Qualitäten nothwendig in Thätigkeit sein müssen, um den Inhalt der Welt in menschlicher Form, in gedachter, neu in uns zu erzeugen. Nicht

allein die mit dem Verstande erfaßte Welt giebt uns ein vollständiges Bild dessen, was außer uns ist, sondern auch die im Innern, im Selbstbewußtsein empfundene, auch die durch Phantasie hervorgezauberte, auch die in Abstractionen der Vernunft gefaßte, auch die im bewußten Willen erstrebte. Alle geistigen Qualitäten des Menschen mit ihren Erkenntnißweisen in einen Brennpunkt vereint geben uns eine erweiterte Weltanschauung, die nicht die Natur *selbst* widerspiegelt, weil das unmöglich ist, aber ein Gleichwerthiges, Entsprechendes ihr an die Seite stellt.

Was solche Weltanschauung leisten kann, wird dem Einzelnen bald klar werden, der sich mit Ernst und Ausdauer in die wichtige Angelegenheit vertieft. In ihr ist jede einseitige Entwicklung aufgehoben.

Materialismus pflegt nur den Verstand, und leugnet Vernunft und Phantasie als selbstthätige bahnbrechende Geisteskräfte. Spiritualismus leitet Alles aus Vernunft her, und greift mit seinen Schlüssen in ein Gebiet hinüber, von welchem der ausgebildete Verstand in klarem Bewußtsein seiner eignen Grenzen ihn zurückscheucht.

Materialismus sagt: es giebt nur *eine* reale wirkliche Welt, und durch unsere Sinne lernen wir sie kennen, durch unsern Verstand erforschen wir sie. Wenn wir sie nicht durchaus verstehen, so ist das nur eine Frage der Zeit. Wir können sie durchaus ergründen, mittelst der Forschung nach Ursache und Wirkung, mittelst materialistischer Folgerungen und Gedanken.

Wie kann das sein, entgegnen die Sensualisten. Wir haben nur Empfindung, keine Dinge. Mit unserm Verstande ordnen wir sie in der Welt, aber das ist unsere Ordnung,

das sind *unsere* Begriffe. Was nur *in uns* ist, kann nicht zugleich *außer uns* sein. Dinge an sich giebt es nicht. Wir kennen nur unsere Vorstellung.

Der Kriticismus Kants besagt: Wir kennen ein Äußeres und ein Inneres. Woher nähmen wir Erkenntnisse, wenn wir nicht Wahrnehmungen aus einer Welt außer uns empfingen? Erkenntniß aber ist nicht in der *Natur*, sondern nur in unserm *Geiste*.

Die Idealität von Raum und Zeit ist im Wesentlichen eine Erörterung unserer *Erkenntnißquellen*. Fragen wir also zuerst: Wie entsteht Wahrnehmung, und wie wird sie zur Erkenntniß?

Die Beantwortung dieser Fragen in Kants Kritik der reinen Vernunft führt uns von selbst auf eine Doppelanschauung der Welt. Sie erscheint uns einmal in Raum und Zeit, als die *reale*, greifbare, wirkliche Welt, wie sie aus Sinneswahrnehmung und Verstandesformen sich auferbaut in Begriff und Bild. *Vernunft* und *Phantasie* bilden dagegen die ideale Welt, die in Begriff und Bild aus den Wahrnehmungen im Innern sich entfaltet. Wie beide Weltanschauungen grundverschiednen Kräften in des Menschen Geist entstammen, so stehen sie einander schroff und unvermittelt gegenüber, ebenso dem Erkenntnißgrunde nach, und schließen einander aus. Im Individuum stehen sie nebeneinander; und wie sie im Bewußtsein des Einzelnen vereint sind, so wirken sie vereint im Menschenleben, durchsetzen einander und ergänzen sich gegenseitig.

Die Wissenschaft kann der Kenntniß des einzelnen Dinges, die aus realer Anschauung hervorgeht, so wenig entbehren, als des inneren Einheits-Prinzipes, das Vernunft gefunden

hat. Man kann nicht sagen, die ideale Anschauung wäre erst auf der realen erwachsen, sondern beide Anschauungen sind gemeinsames Fundament, auf dem jenes complizirte geistige Wesen beruht, das man menschliches Bewußtsein nennt.

Der Materialismus ist der Ausdruck für das Streben, die verstandesgemäße Anschauung zur alleingeltenden zu erheben. Was durch solche Auffassung außer Wirksamkeit kommt, ist nichts Geringeres als alle Resultate der Vernunft und Phantasie. Wir werden darum jene wichtigen Ausführungen Kants zu prüfen haben, wo er die verstandesgemäße Anschauung erläutert und Aufschlüsse giebt über die vernunftgemäße.

IV.

Die Wirkungen des Materialismus.

Es ist eine einseitige Entwicklung, die der Materialismus am Menschen zu Stande bringen kann, weil durch diese Lehre nur die realistische Anschauung des Menschen in Thätigkeit kommt, die idealistische dagegen gänzlich vernachlässigt wird. Als zuerst unter den alten Griechen, sowie später unter den Franzosen im vorigen Jahrhundert der Materialismus sich zu allgemeiner Geltung erhob, da war bei beiden Völkern zuvor eine bedeutende Entwicklung in Phantasie und Vernunft vorausgegangen. Als der spekulirende Verstand sich des ihm durch religiöse Beschränkung des Denkens allzulange vorenthaltenen Rechtes bemächtigte und in materialistischen Theorien alle seine Macht entfaltete, erhob er, wie alle Eroberer, dieses Recht zum allein geltenden.

Die geistige Entwicklung des Kindes soll noch heute zuerst durch Gefühl uud Phantasie vermittelt werden, durch Poesie, Musik und Bilderschauen, ehe eine regelrechte Thätigkeit des Verstandes angebahnt werden kann. Auch in der ersten Bildungsperiode jedes Volkes erschien zuerst das Bild anstatt des Gedankens, das Symbol, die poetische Vorstellung. So erschien der Materialismus stets auf einem Hintergrunde idealistischer Anschauung, wurde von ihr theilweise getragen, indem er als Märtyrer der Aufklärung auftrat; von ihr durch-

setzt, vervollständigt, und so in seiner nüchternen Nacktheit nicht erkannt, bis die Zeit kam, wo das scharfe, schneidige Verfahren rücksichtslosen Verstandes die Saaten der früheren Culturzeit zu vernichten begann.

Jetzt erst trat der Materialismus auf als das, was er zu leisten vermag; er entfaltete sich als sozialistisches Prinzip. In der alten Welt, wo der Cultus des Schönen, des Vollkommenen der eigentliche Ausdruck der Religion war, wo allgemein Glück als letzter Lebenszweck galt, da hatte der Materialismus nicht so vielen Widerstand zu überwinden, als in einer durch das Christenthum auf metaphysische Gedanken wie auf strenge Ethik hingewiesenen Welt.

Es kann aus Materialismus kein anderer Impuls hervorgehen als Egoismus, keine andere Lebensregel als Streben nach Genuß. Jeder Mensch hat den Trieb, zu genießen, dem Uebel, dem Schmerz aus dem Wege zu gehen. Diesen Trieb zu bekämpfen, sich selbst Schmerz zuzufügen, zu entsagen — das hat in materialistischer Anschauung keinen Sinn. Ein Thor, wer nicht das Leben genießt, und, so lange es ihm vergönnt ist, aller Grübeleien sich entschlägt und an sich rafft, was von Besitz und Genuß erreichbar ist. Wenn Körper und Geist untauglich werden, so ist Alles vorbei. Der Körper zerfällt in Staub, wenn seine Functionen erloschen sind.

Der Materialismus zeigt nicht nur Zwecke für das Individuum, sondern auch für die menschliche Gesellschaft; denn allein kann der Mensch nicht leben. Der Einzelne muß so viel von seinen Trieben opfern als nöthig ist, um mit den Andern zusammen leben zu können.

Aber es geht aus materialistischen Voraussetzungen kein Antrieb hervor, das eigene Wohl dem der Gesellschaft zu

opfern. Nach uns die Sündfluth! Für uns Reichthum und Genuß! Was kümmert uns was nachher kommt? Nur eine Moral, eine aus äußerer Rücksicht, ist für materialistische Anschauung die: Füge dem andern nichts Böses zu, damit er Dir nicht schade; ja erweise ihm Gutes, damit er Dir Gutes leiste — eine Moral des Egoismus. Aber wo der Andere uns haßt und verfolgt? Da treffe ihn die Rache. Oder wo er uns im Wege steht, unser Glück verhindert? Da gilt's den Kampf um's Dasein, erbitterten Kampf — und dem Stärkeren gehört die Welt.

In der Natur ist kein Mitleid — rücksichtslos wird eine Thierart durch die andere vernichtet. Ein Schwächling, wer sich durch weichliche Gefühlsregungen vom consequenten Verfolgen seiner Zwecke zurückhalten ließe. Jeder sehe selbst, wo er bleibe.

Solche Lehren mußten fruchtbaren Boden in der Gesellschaft gefunden haben, mußten die feineren Gefühle eines griechischen Schönheitskultus überwuchert haben, ehe die römische Welt in wildem Genußtaumel ihre Energie verlieren und untergehen konnte. In Frankreich mußte erst eine über alle Stände sich verbreitende Unsittlichkeit im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in Verbindung mit den materialistischen Schriften eines Lamettrie und Holbach und ihrer Nachfolger die Gemüther veröden, die Herzen verhärten, ehe der gewaltige sociale Umsturz am Ende des vorigen Jahrhunderts zu unerhörten Gräueln ausarten konnte.

In einer Umkehr zu praktischer Thätigkeit, aus Liebe zur Arbeit und Trieb zu Erwerb entwickelte sich auf materialistischer Grundlage in Frankreich und England nach harten, blutigen Lehrzeiten eine Industrie, die Großes leistete,

sowie ein Wissensdrang, dessen Ergebnisse fortwirkend entwickelt und gepflegt werden.

Viel weniger erschien das deutsche Volk dem Materialismus zugänglich. In der alten Welt der Germanen lag der Idealismus tiefer begründet in Gemüth und Geist als in jedem andern Volke der nachchristlichen Zeitrechnung. Deshalb waren die anderen Nationen früher politisch mündig und gewaffnet im Kampfe um Vorrecht und Besitz. Eine sinnvolle Götterwelt hielt das Gemüth der alten Deutschen in heiligen Schauern befangen, bis das Christenthum die Geister in neue Bande schlug, und durch harten Druck das Aufkommen selbstsüchtiger Willkür im Mittelalter immer strenger hintanhielt.

Vertiefung idealer Anschauungen erwuchs den deutschen Gelehrten seit der Reformation aus dem ernsten Studium griechischer Klassiker. Theoretischer Materialismus, der auch aus solcher Quelle floß, wäre wohl noch lange nicht im Volksleben zu praktischer Anwendung gekommen, wenn nicht der praktische Materialismus gleich fertig von dem Nachbar auf deutsches Gebiet übertragen worden wäre. Die Schriften der in frecher Sinnlichkeit mit einander wetteifernden Autoren des vorrevolutionären Frankreichs drangen von Friedrichs des Großen Zeit an erst in die feinere, dann in unserm Jahrhundert durch ihre Nacheiferer auch in die niedere Gesellschaft.

Nun erst entwickelte sich in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts aus den Fortschritten der Naturwissenschaften der Materialismus in neuer Form, indem noch unfertige Erkenntnisse, vorläufige naturwissenschaftliche Annahmen als eine Art Naturphilosophie oder Naturreligion vorgetragen

wurde, die man für geeignet hielt, die alten Irrthümer und die Bande religiöser Vorstellungen zu vernichten und außer Kraft zu bringen — ebenso wie Epikur auch die alte Götterwelt zu stürzen strebte.

Was der neue Materialismus vom Menschen zu sagen hatte, ging aus der Entwicklungslehre hervor, die ihn an die Reihe der Thiere als letztes Glied anschloß.

Der Mensch ist, nach der Ansicht Moleschotts, ein Produkt von Eltern und Amme, von Gewöhnung und Erziehung und zahllosen äußeren Einflüssen — und so lehrten die neuen Propheten des Materialismus. Diese Einflüsse hat der Mensch sich nicht ausgesucht; sie haben ihn geformt, ehe er sich dessen erwehren konnte. Wie er also ist, so ging er hervor aus zufälliger, mechanischer Entwicklung. Seine bösen Neigungen sind ererbt, seine Schwächen und Irrthümer anerzogen; er bleibt auch während seines ganzen Lebens beeinflußt durch Nahrung, Stand, Umgebung, Reize zum Genuß, durch Mangel und Bedürfnisse — wie könnte er von diesen Banden sich befreien und thun was er will?

Wie könnte es für ihn selbst Böses oder Gutes geben, ist er doch lauter Nothwendigkeit, von Motiven geschoben und beeinflußt, die nicht aus ihm selbst stammen. Er hat nur Verantwortung in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, damit diese ihn nicht ausstoße. Freie und unbedingte Wahl seines Lebenslaufes ist undenkbar. Darum kann er vor sich selbst keine Verantwortung haben; Schuld und Reue wären thörichte Einbildungen, Reste aus theologischer Anschauung. Wo keine Freiheit ist, wo der Mensch sich nicht selbst bestimmen kann, sondern überall geschoben erscheint durch äußere Umstände — wie könnte da von Unrecht die Rede sein?

Hier zeigt der Materialismus deutlich, wie fremd, ja wie entgegengesetzt er sich zu jeder wahren Sittlichkeit verhält. Bleibt dem Menschen keine Wahl frei, hat er nur *eine* Möglichkeit zu handeln, und wohnt kein innerer Richter in seinem Herzen, der sein Thun meistert, ehe es noch als Handlung in die Erscheinung tritt; der vor ihm selbst, im Hause, der Familie, in seinen Privatangelegenheiten, wohin der Arm der Gerechtigkeit nicht reicht, ihm sittliche Gesetze vorschreibt — welcher Spielraum bleibt dann für den Egoismus, für Genußsucht, Rohheit, Gewaltthätigkeit! Viele sind der Ansicht, daß die Consequenzen des Materialismus nur da erschreckend zu Tage treten könnten, wo der Sinnen- und Genußtaumel ein ganzes Volk ergreift, daß es alle Bande der Sitte und Ordnung sprengt. Der Niedergang des römischen Volkes alter Zeit ist uns aber nur ein Gleichniß dessen, was im Besondern und Einzelnen auch geschieht, wo die Prinzipien des Handelns rein aus materialistischer Genußsucht hergeleitet sind, und die Umstände ihnen kein Hinderniß in den Weg legen. Noth und Beschränkung hält die Ausartung von selbst hintan, erzieht zu Arbeit und Anstrengung, zu Mitgefühl und Selbstbeschränkung. Aber wo die Gelegenheit gegeben ist, wächst aus materialistischen Ueberzeugungen, auch in einzelnen Familien, auch unter uns, jene Großmannssucht, jene Genußsucht und Gewaltthätigkeit heran, die ganzen Sippen derselben schmählichen Untergang bereitet. — Freiheit und Verantwortlichkeit braucht man dem Menschen nicht zu beweisen; er fühlt sie, auch wenn er sie lieber ableugnen möchte. Er kann nicht unbewußt handeln, und er wählt aus den Motiven nur das, welches seinem innersten Wesen entspricht. Er kann sich nicht blind machen und über die Urheber-

schaft seiner eigenen Thaten täuschen. Er muß sie betrachten und beurtheilen, nachdem sie geschehen sind, so wie er Alles betrachten und beurtheilen muß. Er kennt am besten seine eignen Ansichten, die ihn anklagen oder vertheidigen.

Jeder Mensch fühlt und weiß, daß er nicht von außen geschoben ist und thun *muß*, was er thut; er weiß, daß zu jedem Schritte, ja um nur die Hand zu erheben, sein Wille nothwendig ist. Auch eine bestimmte Absicht, einen Zweck muß er dabei verfolgen, sonst würde er sich bewegen wie eine Maschine, wie eine Windmühle im Winde.

Wie seltsam, daß doch der Mensch, der Alles das lebendig fühlt und weiß, sich einreden lassen kann, er sei thatsächlich so etwas wie Maschine! Daß eine einigermaßen consequente und blendende Lehre gleich die Meisten unter ihre Herrschaft beugt, selbst wo es in der Macht des gesunden Menschenverstandes läge, sie der größten Irrthümer zu überführen!

Eine durchgreifende Weltanschauung aber wird zur Bildnerin für ihre Zeit. Wenn man dem Menschen mit logischen Beweisführungen darlegt: du kannst nicht frei sein, denn du bist nur Natur, und in ihr ist keine Freiheit möglich; du bist Nothwendigkeit, und die schließt Freiheit aus — du bist thatsächlich ein Sklave deiner Verhältnisse, den Motiven zum Handeln verfallen, die sich dir in den Weg stellen — dann ergreift Entmuthigung des Menschen Gemüth, er fühlt seine eigene Freiheit nicht mehr; er verzichtet auf sie.

Herabdrücken von idealistischen Standpunkten, das ist die erste Wirkung des Materialismus auf die Sittlichkeit. Der Mensch ist Thier; die thierische Natur bricht überall

wieder durch — das kann nicht anders sein. Es ist Hochmuth, etwas Anderes sein zu wollen. Man suche nur den Menschen auf in seiner tiefsten Erniedrigung, und wird sich überzeugen. Hier ist das ursprünglich Menschliche zu finden.

An solche Ansichten knüpft direkt die Anschauung eines Schriftstellers unserer Zeit an. Wenn ein solcher der Mittel des Schriftthums sich bedient, um mit unglaublicher Frechheit und Geschmacklosigkeit den tiefsten Schmutz des Lebens aufzuwühlen, und seine widerwärtigen Gebilde noch damit rechtfertigen will, daß er sagt: was er schildere, sei die Wahrheit und Nichts sei richtiger als das Bestreben, die Wahrheit aufzudecken — so hat derselbe einen Begriff von Wahrheit, wie er in keiner Philosophie vorkommt. Aber was soll man sagen, wenn solches Streben auch noch für humanen Trieb ausgegeben wird, welcher lehre, man müsse alle Gemeinheiten des Lebens enthüllen, um von den Folgen des Schlechten abzuschrecken?

Zum Guten leitet man doch nur, indem man reine Bilder hervorruft, muthiges Bekämpfen niedrer Triebe schildert, ideale Vorstellungen und sittliche Gefühle erweckt.

Wer würde es nicht als frevelhaft, unsinnig erkennen, wenn man die zu Erziehenden, Kinder oder Volk, mit allem denkbar Häßlichen und Lasterhaften bekannt machte, damit sie, dadurch abgeschreckt, zum Guten sich entschließen?

In sich gefestete, nach dem Schönen strebende Menschen werden sich mit Abscheu abwenden von einer Schilderung des Verwerflichen und Gemeinen. Aber auf die Meisten, die Unklaren und Unentschiedenen übt das Seltsame, das Ungeheuerliche den größten Reiz aus. Alle Anstrengung der

Idealisten vermag den Schmutz nicht mehr abzuwaschen, den ein Prophet der Gemeinheit über hülflose Seelen ausgegossen. Da alles Handeln des Menschen von seiner Vorstellung abhängt, so braucht man nur seine Vorstellungen zu erniedrigen, und ihm gemeine sinnliche Motive zum Thun unterzuschieben, um ihn sicher seinem Falle und Untergange nahe zu bringen.

Materialismus hat manche Verbreitung gesunder, realistischer Ansichten zu Folge, wo er lehrte, daß Verbrecher als der richtigen Einsicht Ermangelnde betrachtet werden sollten, oder daß jeder Mensch ohne Ausnahme ein Recht auf Selbständigkeit und Lebensgenuß habe; vor allem wo er Vergesellschaftung Gleichgesinnter lehrt zu praktisch nützlichen Zwecken. In Hinsicht auf die Sittlichkeit aber zeigt er seine ganze Verwerflichkeit in grellen Zügen. Er zerstört das Familienleben mit dessen sittigenden, vergeistigenden Einflüssen, denn er bringt mit sich rücksichtslose Hingabe an die Sinnlichkeit. Er predigt das Recht aller Menschen, aber er lehrt keine Pflichten. Er lehrt nur fordern und reizt zu Aufruhr und Zerstörung. Er verlangt Genuß und Besitz für Alle, und schmeichelt damit einer realistischen Phantasie.

Die Vorstellung von einem Zustande in der Gesellschaft, in dem Alle als Genießende friedlich nebeneinander wohnen sollten, ist zwar schon idealistischen Ursprungs; einmal weil sie die Zwecke des Allgemeinen im Auge hat, und das andere Mal, weil ein solcher Zustand überhaupt Ideal bleibt, und sich nirgends zur Ausführung bringen läßt. Noch mehr Bedenken erregt es, daß das Ideal des Socialismus allein auf materialistischer Anschauung auferbaut ist.

Es soll alle Übel aus der Welt schaffen, da diese angeblich das Resultat der gesellschaftlichen Einrichtungen sind,

welche die Rechte des Einzelnen an Glück und Besitz nicht gehörig zur Geltung kommen lassen. Das ist der eine Irrthum. Uebel und Leiden sind die Folgen menschlicher Natur und zugleich eine sittliche Nothwendigkeit; sie müssen in jedem Menschenleben unvermeidlich vorkommen. Der andere Irrthum ist, daß Glück und Freiheit sich schenken ließe, und der Mensch kann doch nur von innen heraus beides sich erringen. Eine Verwirklichung socialistischer Utopien würde nur eine andere Art von Uebel und Leiden zur Folge haben, jedenfalls aber die Freiheit des Einzelnen vernichten, ihn zum Gliede eines gesellschaftlichen Mechanismus machen.

Was würde aus Erziehung, so sie allein unter materialistischen Voraussetzungen behandelt würde? Erwerbsfähigkeit, nützliche Kenntnisse, Befreiung von Aberglauben — das wäre Alles, was reale Zwecke verlangten. Humanität aber will, daß ein Kind nicht als zum Erwerben tauglich angesehen werden soll, daß es zuvor zum Menschen gemacht werde durch Herzensbildung und Aufklärung, daß sittliche Gefühle und Begriffe in ihm angeregt und langsam befestigt werden sollen zu einem sicheren Untergrunde. Der Cultus des Wahren, Schönen, Sittlichen müßte in einer materialistischen Gesellschaft als Ballast beseitigt werden, die Weisheit der Selbstbeschränkung, der Drang nach Veredlung, Umwandlung des selbstsüchtigen Triebes in Triebe zum Guten, Erhebung des Gemüths durch Großthaten der Selbstverleugnung — Alles das, womit ein Jahrzehnt an Charakter und Geist der Jugend aufgebaut werden soll — würde jedes Zweckes entbehren, wo kräftiges Erringen einer Lebensstellung der einzige Grund der Erziehung wäre.

Materialistische Schriftsteller sagen: wir *hindern* nirgend die Bethätigung idealer Triebe. Wir wollen selbst Musik, Dichtung und Kunst pflegen, um damit unser Leben zu verschönern. Aber wie ist eine Kunst beschaffen, die materialistischen Ansichten dient? Sie ergiebt die Darstellung äußerer Formen, die Sinnlichkeit reizend, oder die Darstellung des Entsetzlichen, des Todes — immer nur Sensationelles, Aufregendes anstatt des Schönen, des Erhebenden, das durch reine Harmonie wirkt. In materialistischer Anschauung gilt die Nachahmung der Natur als wahre Kunst. Das Gewöhnliche lohnt nicht der Nachbildung, also muß es ein sinnlich Reizendes oder Häßliches sein.

Nicht *hindern* ist noch nicht *hervorbringen* — eine Weltanschauung, in der keine idealistischen Lehren enthalten sind, kann keine geistige Erhebung zur Folge haben.

Ein kleines Kunstwerk erfordert schon eine große Erhebung, ein idealistisches Schauen. In einer materialistischen Welt müßte Kunst und Dichtung aus Mangel an geistiger Nahrung untergehen. Denn wahre Kunst ist kein Spiel mit Tönen, Farben und Worten zur Unterhaltung — sie ist ein schweres Ringen nach hohen Zielen, ein großes Opfer der Persönlichkeit.

In einer Hinsicht läßt Materialismus den Menschen gänzlich im Stiche: in Noth und Tod — er läßt ihn einfach fallen, wie die Natur das Geschöpf fallen läßt, das zur Fortpflanzung seiner Gattung nicht mehr tauglich ist. Die Thiere wissen Nichts von Noth und Tod; aber der Mensch — wo findet er die Stärke, den Gleichmuth, mit solchem Feinde lebenslang zu kämpfen?

Jede Religion oder Philosophie, welche wahre Ethik zu

begründen vermag, kommt da erst zu ihrer praktischen Geltung. Da sind die Mühen, die Widerwärtigkeiten, die Enttäuschungen, die Noth des Lebens, das Bewußtsein des Todes — die wichtigen Stufen einer geistigen Erhebung, die eine nach der andern erklimmt werden müssen, um zu einer Höhe der Gesinnung zu führen, auf der der Mensch freiwillig verzichten lernt. Nach kurzer Rast heißt es in jedem Menschenleben: Auf; und klimme weiter, Mensch! Noch hast du nicht genug gelernt! Dem wahren Weisen ziemt ein heiteres, gelassenes Ende. —

Eine Lehre wie die des Materialismus, welche nur Besitz, Genuß oder Glück anstrebt, kann den Menschen nicht befriedigen, der davon jenes Theil nicht erlangt, das er begehrt — und wer wird je sich als gänzlich befriedigt erklären? Für alles Mißgeschick bleibt dann nur ohnmächtige Verzweiflung übrig. Der größte Theil der Menschheit würde demnach unter der Voraussetzung allgemeiner Annahme des Materialismus einem Pessimismus verfallen, dem zuletzt Nichts übrig bliebe als Selbstvernichtung. Aus dem willigen Ertragen aller Uebel des Lebens resultirt Nichts in materialistischer Anschauung; es hat keinen Zweck und ist somit unnütze Qual, zu deren Beseitigung kein Mittel vorhanden ist.

Jeder, dem das wahre Wohl seines Volkes am Herzen liegt, muß daher mit aller Willenskraft eine Vereinigung beider Richtungen anstreben, der realistischen wie der idealistischen. Materialismus falle insofern, als er die realistische Anschauung zur allgemein und ausschließlich gültigen erhebt.

Naturwissenschaft sei hoch geehrt; sie arbeite fort an der Aufklärung der Menschheit. Sie schaffe neue Einsichten, neue Wege zur reicheren und heilsameren Entwicklung des

Lebens, zu realer Bethätigung. Je mehr sie sich den Aufgaben allein zuwendet, in denen sie Großes leisten kann, die Welt verändern und vervollkommnen — um so mehr wird sie Anerkennung finden. Aber sie begreife ihre Grenzen und bearbeite das Feld allein, dem sie goldne Ernten entlocken kann; sie bleibe *Wissenschaft* und gebe sich nicht als *Religion*.

Naturforschung halte sich fern vom Felde der Sittlichkeit, sie hüte sich, die Lehren zu bekämpfen, die aus idealistischen Voraussetzungen allein hervorgehen können. In der Natur ist nur Nothwendigkeit, keine Freiheit; deshalb muß der Materialismus sie leugnen. In der Natur ist keine Sittlichkeit, darum haben in materialistischen Lehren die sinnlichen Triebe unbegrenztes Recht. Nur die Gesellschaft zu ihren allgemeinen Zwecken kann ihnen Beschränkung auferlegen. In der Natur ist Gutes und Böses nicht vorhanden, denn das Geschöpf folgt seinem Triebe — wo wäre ein Richter, dem gegenüber es Verantwortlichkeit hätte? Ist auch der Mensch nur Natur, ist Vernunft nur eine *feinere Ausbildung* des auf reale Zwecke gerichteten *Verstandes*, dann ist Scham eine Angewöhnung, Reue eine Thorheit, Schuld ist nur den gesellschaftlichen Einrichtungen zugemessen, deren Opfer der Einzelne ist.

Naturforschung behalte das Feld dessen was *ist*, des Realen, und Vernunfterkenntniß das Feld des Idealen, dessen was *sein soll* und erreicht werden kann. Nur aus gemeinsamer Arbeit realistischer wie idealistischer Weltanschauung, nur aus einem socialen Zustande, in dem beide Anschauungen sich die Wage halten, kann eine förderſame, gesunde Entwicklung des Ganzen hervorgehen.

Da aber Materialismus sich über seine Grenzen zu verbreiten und das Übergewicht in bedenklichem Maße an sich zu reißen strebt, so erscheint es allen Menschenfreunden als geboten, ihre Anstrengungen zu vereinigen, um die Weltanschauung Kants aus reiner Vernunft mit allem Ernst und allen Mitteln zu neuer Geltung zu bringen.

Die Idealität von Raum und Zeit.

I.

Raum und Zeit als Mittel der Anschauung.

Die erste Frage ernster Philosophie, die, von dem Ich absehend, zur Objectivität sich erhob, war zu allen Zeiten dieselbe: was ist die Welt, was sind die Dinge um uns her?

Die indische Philosophie antwortete: Es ist Sansara, die Welt der Täuschung; Platon nannte sie ein Schattenspiel an der Wand. Den Materialisten alter und neuer Zeit ist sie das einzig Wirkliche, das Reale. Zwischen beiden entgegengesetzten Anschauungen bewegte sich die Philosophie aller Zeiten, und dieselbe Frage ist immer noch der Kernpunkt, von dem alle unsere Untersuchungen ausgehen müssen.

Alle Wissenschaft läuft auf diese Centralfrage hinaus und muß ihr dienen. Keine Wissenschaft aber kann anders antworten als: Die Welt ist die Gesammtheit aller der Dinge die wir sehen, hören, tasten, riechen, schmecken, fühlen. Sie ist das Ergebniß unsrer Sinnesempfindungen; wer eines Sinnes entbehrt, geht eines Theils der Welt verlustig.

Das Sehen ist Lichtempfindung. In Ermangelung auch des schwächsten Lichtstrahls, der von den Körpern reflektirt wird, ist es uns auch unmöglich, Dinge wahrzunehmen. In totaler Finsterniß sind die Dinge auch vorhanden, sie können getastet, gehört werden, oder dem Geruch sich bemerklich

machen, aber nicht gesehen werden. Unser Auge lebt so ausschließlich in Lichtempfindung, daß es auch auf Stoß oder Druck, auf elektrische Erschütterung mit Lichtempfindung antwortet. Unersättlich im Reiche des Lichtes schließt es, soweit es reicht, die Welt in seinen kleinen Rahmen, und schafft sich überall Bilder voll Reiz und Schönheit. Im Auge wird das Licht zu Farbenempfindung; die ganze Welt der Herrlichkeit und Pracht der Erscheinung lebt in der Thätigkeit beider Augen auf.

Daß die Farbenempfindung nur in unserm Auge ist, erhellt deutlich aus der Erscheinung der Abend- und Morgenröthe, sowie des Regenbogens, welche der Naturmensch als etwas außer ihm Vorhandenes ansieht. Wir wissen, daß hier nur Lichtstrahlen vorhanden sind, durch Dünste gebrochen, die im Auge die Empfindung von roth, grün, blau, gelb erregen. Auch die Körper, die dem Auge in verschiedenen Farben erscheinen, haben nur verschiedene Eigenschaften in ihrer Oberfläche, wodurch sie in verschiednen Graden den Lichtstrahl auffangen oder zurückwerfen. Solche Eigenschaften kann nur das Auge auffassen, und nennt nun die Körper, je nach dem Theile des Lichtstrahls, den sie nicht in sich aufnehmen, ebenfalls grün, blau, roth, nach der eigenen Thätigkeit seiner den Lichtstrahl in Farben zerlegenden Lichtempfindung.

Das Ohr hat nur Schallempfindung. Wie es auch berührt werde, es vernimmt bei Störungen in seinem Apparat ein Sausen und Klingen. Von Allem, was sich bewegt, hat es tausendfach variirte Wahrnehmungen von Geräuschen und Tönen. Das Auge erfaßt die Dinge in ihrer Ruhe, das Ohr erfaßt sie in ihrer Bewegung. Das Körperhafte der

Luft durchforscht es, wie das Auge den Lichtstrahl. Alle Geräusche und Töne müssen wir auf Bewegungen der Lufttheile zurückführen, und eine tausendfach variirte Abänderung dieser Bewegungen wird im Ohre empfunden. Der Donner wie das leiseste Wort, der Krach der Geschütze wie der Gesang des Vogels sind der Luft mitgetheilte Bewegungen, die erst, wo sie auf ein feiner organisirtes Ohr treffen, also z. B. das des Menschen, zu Tönen werden. Töne sind gewisse Stufen der begrenzten Empfindungsskala des Ohres, wie Farben gewisse Stufen der Lichtempfindung sind. Also was außen Lichtstrahl oder Bewegung ist, wird im Auge Farbenbild, im Ohre Ton.

Das Geruchsorgan kann auf die Berührung der Dinge mit nichts Anderem antworten, als mit Geruchsempfindungen. Ihm wie dem Geschmacke offenbart sich manche innere Eigenschaft, mancher Gehalt der Dinge, welcher durch keinen andern Sinn erkennbar wäre. Der Geruch der Blumen, der bittre, saure, oder der nur mit dem eigenthümlichen Namen der Pflanze zu bezeichnende Geschmack giebt Kunde von der eigenartigen Flüssigkeit, dem aromatischen Oele oder der arzneilichen Substanz, welche nur in dieser Pflanze sich zu bilden vermag.

So gleitet der vollkommenste Sinn, das Gesicht, doch über die Dinge hin, und jene untergeordneten Sinne, Geruch und Geschmack, sind nicht allein dazu da, uns angenehme und unangenehme Empfindungen in Fülle zu vermitteln, sondern den inneren Inhalt der uns sonst unerforschbaren Pflanzenwelt, oder auch thierischer, mineralischer Körper zu einer Eigenempfindung zu bringen.

Die Körpernerven bringen uns eine Eigenschaft der

Luft zur Empfindung: die Temperatur. Der Sonnenstrahl, der im Auge nur Lichtempfindung erregt, giebt dem Körper nur Wärmeempfindung. Seine Abwesenheit wird bis zu gewissem Grade als Kälte empfunden.

Durch die Tastnerven nehmen wir Eigenschaften der Oberfläche der Körper wahr, wir unterscheiden Holz von Metall und Stein, Leinen und Wolle und Seide durch bloßes Tasten. Das Tasten dient dem Blinden zum Ersatz des Gesichts, soweit es die Ausdehnung der Körper mit dem Maße der Hände mißt, und ihre Oberfläche erforscht.

Derselbe Gegenstand wird ganz verschieden aufgefaßt, je nachdem er ein anderes Sinnesorgan berührt. Das Auge läßt sich von dem Arom, dem Giftstoffe der Gewürz- und Arzneipflanzen Nichts träumen. Daß gedrehte Därme, auf Holz gespannt, ein hohes Ergötzen bereiten können, weiß nur das Ohr. Dem Gehörlosen muß das heftige, taktmäßige Bewegen eines Orchesters ganz unsinnig vorkommen.

Diese Sinnesempfindungen sind durchaus nicht übereinstimmend mit den Dingen, oder sie sagen vielmehr nichts aus über die Dinge selbst. Wenn mir etwas gut schmeckt, angenehm riecht, oder mich als hart und kalt abstößt, was hat das für eine Bedeutung für das Ding selbst — was gehen meine Zustände das Ding an? was sagt das aus über das innere Wesen des Steins, wenn der Mensch ihn hart, glatt, durchsichtig findet? wenn ein Thier ihm schön oder häßlich erscheint? wenn er eine Blume für wohlriechend oder übelriechend erklärt? Und doch haben wir für alle Dinge keine anderen Bezeichnungen als die unsrer eignen Sinnesempfindungen, wir kennen die Dinge anders nicht als durch sie.

Der Sinnestäuschungen sind zahllose, und erst mittelst des Verstandes wird eine Anzahl verschiedener Wahrnehmungen zur Vorstellung von einem Dinge. Ein Austausch der entgegengesetzten Elektricitäten in der Luft bringt den Blitz hervor; aber in unserm Auge ist nur eine blendende Helle, eine Empfindung von blau — so ist der Vorgang in der Natur ein ganz anderer als unsere Wahrnehmung davon, und erst durch Verstandesoperationen können wir dem Dinge, was es an sich ist, näher kommen, soweit unsre Vorstellungsmöglichkeit reicht.

Jeder Ton ist in der Außenwelt eine wellenartige Luftbewegung; in unserem Ohre ist er ein harmonischer oder unharmonischer Klang: je nachdem die Luftwelle einen Punkt trifft in der uns eignen Scala der für uns hörbaren, nicht zu schnellen oder zu langsamen Luftbewegung, die wir als Ton empfinden. Sowie ein Finger eine Taste berührt, erregt die Berührung der Luftwelle einen Ton des beschränkten musikalischen Instruments in unserem Ohre. Wir können die Scala des Klaviers nicht erweitern; denn tiefere und höhere Töne als in der Scala unseres Ohres bedingt liegen, können wir nicht mehr wahrnehmen. So müssen wir einsehen, daß Luftwellen, die einen tieferen oder einen höheren Ton erzeugen, als in der Klaviatur unseres Ohres, sozusagen, vorgesehen ist, von uns nicht als Ton wahrgenommen werden können. Wenn ein Instrument erfunden werden könnte, die Möglichkeit des Hörens um so viel zu erweitern als wir die Möglichkeit des Sehens durch das Mikroskop erweitert haben, so würde sich uns wahrscheinlich ebenso eine neue Welt erschließen, als uns der Anblick mikroskopischer Thiere und Zellenbildungen eine solche erschlossen hat.

Ueberall bedürfen wir der Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen um einen Eindruck von einem Dinge zu erhalten, der als Vorstellung in unserer Erinnerung bleibt.

Nun fragen wir aber weiter: was thut der Verstand, um eine Vorstellung zu bilden? Wir wissen, das Auge empfindet Lichtreiz, das Ohr den Ton; Getast, Geruch und Geschmack bringen ihre Wahrnehmungen hinzu; aber aus einer Summe von Wahrnehmungen wird immer noch nichts Anderes — wie wird aus solchen ein Bild, eine Vorstellung?

Hier ist der Formbildner der Verstand, in welchem zwar keine Vorstellungen vorhanden sind, bevor das Kind durch Sinnesempfindungen zu solchen gereizt wird, aber in welchem, ehe solche Empfindungen ihn reizen konnten, als natürliche Anlage bereits die Fähigkeit vorhanden ist, Vorstellungen zu bilden.

Die Dinge drängen nicht ihr eigenes Wesen dem Menschen auf; er empfindet auch nicht die Dinge selbst; sondern seine eigenen Empfindungen sind es, welche durch Dinge erregt werden. Die Dinge gehen nicht durch Auge und Ohr und alle Sinne in den Menschen hinein; denn sie behalten sogar im Kern ein ewig Anderes, Unerklärbares ihm gegenüber. Die Sinnesempfindungen sind also keine Dinge, sondern der Verstand construirt sich selbst die Dinge aus den Sinnesempfindungen.

Jeder wird sich aus seiner Kindheit an Fälle erinnern, in denen seine Vorstellung von einem Dinge eine durchaus irrige, lächerlich unangemessene war. Der Verstand übt sich also daran, eine Vorstellung hervorzubringen, er bereichert und vervollkommnet dieselben während des ganzen Lebens. Allmälig ersteht im Menschen die Welt seiner Vorstellung.

Was er um sich wahrnimmt, ist ihm vertraut und bekannt; er ist orientirt in der von ihm selbst geschaffenen Welt seines Innern, in der er jedes Ding, das ihn von außen affiziren kann, bereits als gedacht vorhanden hat.

Der Verstand ist also ganz unentbehrlich bei unserer Anschauung von den Dingen; denn er corrigirt nicht nur eine falsche und kindische Anschauung, sondern er schafft gradezu die Welt unserer Vorstellung in uns, die für uns zusammenfällt mit der realen Welt außer uns, weil wir außer unserer Vorstellung und Sinnesempfindung keine Kenntniß von der Außenwelt haben, und nirgends eine direkte Verbindung mit ihr.

Wenn wir also eine Farbenempfindung im Auge haben, so suchen wir nach dem Dinge, welches sie hervorbringt; weil es ein Grundgesetz unseres Verstandes ist, das Sichtbare müsse auch greifbar, fühlbar sein, es müsse ein Ausgedehntes im Raume, ein Körperhaftes sein, es müsse eine Gestalt haben.

Jeder Verstand, auch der einfachste, muß diese Bestimmung zu seinen Sinneswahrnehmungen hinzudenken. Mit dieser Fähigkeit des Gestaltsuchens, also mit der Fähigkeit, die Wahrnehmungen aller Sinne zu einer Vorstellung zu verknüpfen, erfassen wir die Dinge, und sie gewinnen uns so erst die Beständigkeit einer Vorstellung, indeß eine Reihe von unverknüpften Sinnesempfindungen ohne Abgrenzung durcheinander verschwimmen müßten.

Alle unsere Wahrnehmung von Dingen ist intellektual — sie kann nur in einem Wesen vor sich gehen, das Sinnesempfindungen in einem Verstande auffaßt. Die Sinneseindrücke werden zu einem Bilde, indem der farbige Fleck sich vom Auge loslöst, und ihm in einer Entfernung erscheint

durch das Zusammentreffen des Bildes beider Augen. Zum Objekt wird aber der Farbenfleck erst, nachdem ihm Ausdehnung hinzugedacht wird. Das Ausgedehnte erstreckt sich in Höhe, Breite, Tiefe — das ist das Gesetz unserer Anschauung — aber der inneren, der intellektualen; das liegt nicht im Auge. Im Auge ist Lichtempfindung, Farbenempfindung, Muskelbewegung, indem die Bänder, von denen der Augapfel gehalten wird, sich verkürzen oder ausdehnen können, um Näheres oder Entfernteres zu sehen, oder sich nach den Seiten bewegen, um den Sehraum abzumessen — ja Nerven werden von Lichtreiz affizirt, Muskeln bewegen sich, aber weder Nerven noch Muskeln haben Vorstellung. Wir starren zuweilen ein Bild an, in Gedanken versunken — es bringt Nichts zu unserer Vorstellung — bis plötzlich unser Verstand es erfaßt, dieser wie ein Spiegel den Augeneindrücken zugewendet wird, und dann das Bild in unserm Bewußtsein aufblitzt, als ein Gegenstand, eine wohlverstandene Vorstellung.

Was bringt demnach der Verstand zu den Eindrücken der Sinne hinzu?

Es ist eine Grundregel des Verstandes, daß der Platz, den ein Ding ausfüllt, nicht zugleich von einem andern Dinge eingenommen werden kann; daß jedes Ding neben oder über oder unter dem andern eingeordnet werden kann, aber jedes einen erfüllten Raum darstelle. Daß zur Anschauung der Verstand den Raum hinzubringt, sehen wir daraus, daß keine Realität sich anders denken läßt; daß eine unkörperliche Gestalt ein leerer Begriff, ein Schatten, ein Unding ist. Von jedem Dinge können wir eine Reihe von Sinnesempfindungen haben, von dem leeren Raum durchaus keine, er

ist darum nur ein Gedankending, nur das Mittel der Anschauung.

Man könnte einwerfen: Es sei, der Raum ist kein Ding, aber er ist ein Verhältniß der Dinge zu einander.

Was wir aber als Eigenschaften der Dinge denken, muß sich als Causalität, als gegenseitiger Einfluß derselben äußern. Widerstandskraft oder Durchdringung, Abstoßung, Anziehung — solche Eigenschaften schreiben wir den Dingen zu, und erklären uns daraus ihre Wirkung aufeinander, ihre Veränderungen. Aber der Raum ist eine allgemeine Anschauung, welche nur aussagt, daß das Ding überhaupt ein Körperhaftes ist und von uns irgendwo in der Masse der Erscheinungen einen Platz erhält, wo wir es wiederfinden können.

Zuerst empfinden wir uns selbst als ein Körperhaftes, als Etwas, das einen Raum einnimmt. Wir messen nun die Dinge an uns selbst; die Ausdehnung derselben ergiebt das Ausbreiten unsrer Arme oder die Fortbewegung unsrer Füße. Zugleich besagt das Gesetz in unserm Verstande, daß der Raum, den ein Ding einnimmt, nicht zugleich von einem andern eingenommen werden könne; wir beobachten an unserm eignen Körper, daß er den Dingen einen Widerstand entgegensetzt. An allem so als körperhaft, als raumeinnehmend Empfundenen machen nun Tastsinn und Auge, Gehör und Geruch ihre Wahrnehmungen.

Das Auge ist der Träger der Raumanschauung. Von dem an sich selbst gemessenen Raume trägt der Sehende dasselbe Gesetz auf die in seinem Gesichtskreise erscheinende Welt, auf alle ihm so erreichbaren Gegenstände über. Das im Auge als hell, farbig Empfundene irrt nun nicht mehr verwirrend durcheinander; es wird nach links, rechts, in eine

gewisse Entfernung verlegt, in einer gewissen Größe gedacht. So ordnet sich durch Raumbewußtsein das von der Außenwelt durch die Sinne Wahrgenommene zu einem deutlichen Bilde, in dem jedes Körperliche seinen Platz erhält.

Später als der Raum als Anschauung der Dinge im Kinde in Thätigkeit geräth, muß die Zeit sich deutlich machen. Wie der Raum dem Nebeneinander der Dinge angehört, so gehört die Zeit dem Nacheinander der Dinge oder Vorgänge. Das Kind wird früher nach einem ihm vorgehaltenen Spielzeug greifen (was der Vorstellung eines Dinges im Raume entspricht), als es sich dessen bewußt sein wird, wie seine Vorstellungen einander folgen und einander ablösen. Vielleicht bemerkt es zuerst die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, und bemächtigt sich damit der Anschauung der astronomischen Zeit, des allgemeingültigen Zeitmaßes.

Wie der Raum das Maß der Ausdehnung ist, so ist die Zeit das Maß der Bewegung. Ist doch der erste Satz des Materialismus: die Materie bewegt sich. Alle Materie kann uns nur erscheinen im Raume, in einer Gestalt. Und sie bewegt sich! Ohne Veränderung, Bewegung ist kein Materielles denkbar. Bewegung tragen wir in uns: das Herz klopft unaufhaltsam. Diese Bewegung ist zu schnell, wir müssen eine langsamere Veränderung suchen, vielleicht die von heute auf morgen. So fand sich ein Maß der Vorgänge, das leicht durch Beobachtung von des Mondes Wiederkehr und der Jahreszeiten erweitert werden konnte.

Der gegenwärtige Augenblick ist uns das Wirkliche. Aber er läßt sich nicht festhalten, er wird sofort zur Vergangenheit, und die Zukunft steht dunkel vor uns, gefürchtet oder ersehnt, je nachdem was wir in ihr vorausſehen.

Unser Fürchten oder Sehnen, Leiden oder Genießen schafft uns die subjective Zeit, in welcher ein Jahr schnell vorüberflieht, und eine Stunde sich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die objective Zeit dagegen ist die für Alle gleiche, das Maß einer äußern, von Allen wahrgenommenen Bewegung, ob der Zeiger auf einer Uhr, oder der Gestirne am Himmelsbogen.

Zeit und Raum sind das Fundament aller unsrer Wahrnehmungen; sie gleichen zwei geschliffenen Gläsern, die wir fest vor den Augen tragen, ohne uns dessen bewußt zu sein, und ohne welche wir in unsrer Kurzsichtigkeit nur Nebel wahrnehmen könnten, aber keine Dinge, noch ihre Bewegung.

Zeit und Raum sind die Grundfesten, von denen alle Erkenntniß ausgeht, und auf denen die Wissenschaft ihre Gebäude errichtet. In der Wissenschaft ist von einer Begründung der Zeit- und Raumanschauung nicht die Rede; sie wird als etwas Positives, nicht zu Erschütterndes betrachtet, weil ohne sie eine menschliche Intelligenz undenkbar ist. Deshalb auch erscheint Raum und Zeit allen Menschen als etwas Reales, den Dingen unbedingt Anhängendes, weil die Vorstellung von Dingen oder Vorgängen von Zeit und Raum nicht abzulösen ist, sondern immer beides zugleich erscheint, das Ding und sein Raum, die Bewegung und ihr Maß.

Die Philosophie sagt aber: Raum und Zeit sind die Bedingungen der Vorstellung von Dingen und Vorgängen. Ohne diese würde keine Vorstellung zu Stande kommen. Ist es nun dem gewöhnlichen Verstande nicht möglich, Alles was erscheint, von diesen Grundbedingungen zu lösen, hat solche Trennung der Erscheinung von ihren Grundfesten keinen Sinn für die Wissenschaft, so ist sie doch

der Philosophie möglich durch ein einfaches Denkexperiment, und, wie wir sehen werden, ist uns dasselbe von großer Wichtigkeit und erheblichem Nutzen in seinen Folgerungen.

Schon den Philosophen vorchristlicher Zeit gab Raum und Zeit zu denken. Aristoteles kam schon der Ansicht sehr nahe, daß das Maß der Ausdehnung der Körper und das der Veränderung und Bewegung in unserer Intelligenz selbst enthalten sei. Er sagte: „Die Zeit ist eine Bewegungszahl in Bezug auf das Frühere und Spätere."

Auch Leibnitz beschäftigte sich eingehend mit den Räthseln, die Raum und Zeit dem Denkenden aufgeben. Er sagte: „die Zeit ohne die Dinge ist nichts Anderes als eine ideale Möglichkeit." Das ist gleichbedeutend damit, wenn wir sagen: die Zeit ist nur ein leerer Rahmen, ein Schema. Zeit und Raum ohne Dinge, ohne Vorgänge, sind absolut unvorstellbar.

Denken wir uns in die ungemessenen Phasen unseres Erdkörpers hinein, die er zu seiner Consolidiruug brauchte; in die Erscheinungszeit seiner ungeheuren Wälder, die unter seiner Oberfläche als Kohlenlager verborgen liegen; in jene Perioden, da kein Verstand da war, sie zu messen — was ist für sie die Zeit? Was ist die Zeit in der Wüste, in weit entlegenen Meeren, wo kein Auge den ewig gleichen Lauf der Tage beobachtet und kein Mensch ihn abmißt?

Das Naturgeschehen hat kein Maß der Zeit, und vor ihm sind hundert Jahre wie ein Tag. Nur der Mensch braucht dieses Maß, und schuf es nach seinen Empfindungen, nach seinem Leben, seinen Beschäftigungen, zuweilen weithinaus seine Maße erstreckend bis in frühste Zeit, da Menschen waren, oder bis in fernste Zukunft, wo Menschen

leben und wirken können. Dies Licht aber erlischt überall, wo der Mensch mit seinen Maßen nicht hinreicht.

Die Wissenschaft, fest im Boden des Realen wurzelnd, sagt: es giebt kein Geschehen außer in der Zeit; das Geschehen kann nur nacheinander stattfinden. Darauf sagt die Philosophie: vielmehr kann der menschliche Verstand das Geschehen nur nacheinander wahrnehmen, und Alles das, was zugleich ist, die großen und mannigfaltigen Weltvorgänge, von denen wir weder Anfang noch Ende wissen, kann kein menschlicher Verstand wahrnehmen noch messen.

Deshalb ging die Vorstellung von einer Ewigkeit, einem unbewegten, unbegrenzten All stets Hand in Hand mit der Vorstellung von einer Bewegung in der Zeit. Wie kommt aber der Geist des Menschen zu solcher Vorstellung, da doch seine eigne Erscheinung, wie die seiner bewegten, körperlichen Welt, fest in den Grenzen von Zeit und Raum für ihn eingeschlossen liegt?

Raum wie Zeit kann nur an Dingen und Vorgängen beobachtet und gemessen werden. So legt der Mensch seine Maße an, bis ihm die Sterne im Nebel und die Vorgänge im Dünkel frühester Zeit verschwinden, er hält inne und fragt erschreckt: Was nun? Wo nimmt der Raum ein Ende? Wo ist die Grenze der Zeit?

Zeit und Raum ist an sich selbst leer, einförmig und grenzenlos — deshalb gähnen beide Begriffe uns als schauderhafte Abgründe an, in denen alles Sein haltlos verloren ist. Das Wesentliche sind also die Punkte, mit denen wir einen Abschnitt der endlos vorüberrauschenden Zeit bezeichnen, sowie die Formen und Gestalten, damit wir den Raum erfüllen.

Zeit und Raum also sind Nichts — ein leerer Raum, eine leere Zeit kann niemals wahrgenommen werden, weil Nichts wahrgenommen werden kann bei gänzlichem Mangel an etwas Realem. Nur Dinge, oder vielmehr die Empfindungen, die sie in den Sinnen hervorrufen, können wahrgenommen werden. Raum und Zeit sind nur Mittel, diese Empfindungen als Vorstellungen in den Verstand zu bringen. Denn wir können uns eines Dinges nur erinnern, zugleich mit dem Raume, in dem wir es erblickt haben, und eines Vorganges, zugleich mit der Zeit, da derselbe stattgefunden hat. Nichts kann in der Erinnerung vorgestellt werden, was nicht schon einmal durch die Sinne wahrgenommen wurde. Der Sinneseindruck in einem Raum und in einer Zeit fixirt, wurde so zu etwas *Erscheinendem*. So ist Empfindung der Stoff der Erscheinung; Zeit und Raum deren *reine Form*. Beides zu sondern in eigner Beobachtung giebt Gelegenheit zu den interessantesten Experimenten. Die Sinnesempfindung kann nur eine undeutliche Vorstellung geben, alle Deutlichkeit entspringt der Anschauung in Raum und Zeit.

So wie das Bewußtsein einer Körperhaftigkeit, Ausdehnung im Raume, sich zuerst an der eignen Gestalt bethätigen muß, oder doch von ihr ausgehen, so ist das Bewußtsein einer Zeit, eines Nacheinander des Geschehens, naturgemäß auf die Beobachtung einer eignen Dauer zurückzuführen. Aber woran wäre eine Dauer des eignen Wesens zu beobachten, als an dem Wechsel der Vorstellungen selbst, welche einander ablösen und durch ihr Vorüberflattern selbst das vorstellende Wesen als etwas Beharrendes, diesem Wechsel gegenüber, erscheinen lassen?

Morgen und Abend geht an mir vorüber, und ich *bleibe* — solche Beobachtung ist der Ursprung der Begriffe von Dauer und Zeit, die mit ihren Theilen (zunächst Vorstellungen), als wandernd nur an einem Ruhenden, Dauernden beobachtet werden kann. Die kleinsten Theile der Zeit, Pulsschlägen gleich, messen unser Leben ab, das nur ihnen gegenüber ein Beharrendes, eine Dauer darstellt. Wir nehmen viele solcher kleinsten Theile zu einem größern Theil zusammen, Stunden, Tage, Jahre. Endlich verliert auch das Menschenleben seinen Charakter der Dauer, den es im Sinne des Einzelnen hat; es ist, im Anbetracht der Jahrtausende, auf die wir zurückblicken können, ein verschwindend kurzer Zeitabschnitt. So wird uns die Zeit, wie in mythologischer Vorstellung, der endlose Faden, an dem sich das Leben der Geschlechter abspinnt; der aus uferlosem Sein sich hervorspinnt und hinabtaucht ins Meer der Ewigkeit.

In diesem Sinne können wir uns also die Zeit vorstellen ohne Inhalt, als leere Form. Sie spinnt sich ab nach dem Maße, das wir ihr geben, oder läuft ab wie ein Uhrwerk in unsrer Vorstellung. Denn Wesen ohne solche Vorstellung fühlen den Verlauf des Lebens so wenig als wir den Verlauf der Zeit fühlen im Schlafe. Bei solcher Vorstellung der Zeit, als des großen Beharrenden gegenüber dem Menschenleben, das den Jahrmillionen gegenüber wie das Dasein einer Eintagsfliege erscheint, vergißt man ganz, daß Zeit überhaupt nur aus menschlicher Erfahrung abgezogen werden kann, daß sie nur die Form menschlicher Anschauung ist, und an menschlicher Wahrnehmung gemessen werden kann.

Die ungeheure Dehnbarkeit des Begriffes von Zeit beweist nur, daß es ein Gedankending ist, welches sich

so erweitern läßt, und daß sie gar nichts Reales an sich trägt.

Zum Wesen der Dinge gehört kein Vor- oder Nacheinander; denn an jedem Dinge werden besondere, für dasselbe allein geltende Wahrnehmungen gemacht, und für dasselbe allein geltende Gesetze gefunden.

Auch in der Auffassung des Einzelnen kann das Ding sich anders gestalten, es kann sich auch verändern, und aus Erfahrung können die Gesetze für dasselbe sich anders entwickeln. Die Zeit aber läßt keine andere Auffassung, keine Veränderung ihres Begriffes zu: sie ist für Alles und für Alle gleich.

Die täglichen und jährlichen Umdrehungen der Erde sind vom Anfang des Menschenlebens an constant und regelmäßig beobachtet, mit gutem Grunde als Maß der Zeit gebraucht worden. Man hätte aber auch an etwas Anderem, an regelmäßig eintretenden Regen oder Winden oder an dem Eintreffen oder Fortfliegen regelmäßig wandernder Vögel die Zeit abmessen können, wie unkultivirte Völker dergleichen Zeitmaße anwenden. Das Wesentliche ist jedenfalls, daß man in Bezug auf die eigene Lebensdauer einen Punkt fand, von dem aus man vorwärts und rückwärts Perioden ansetzen und zählen konnte.

Man spricht also von Zeit im empirischen Sinne, in Bezug auf Erfahrung, und von Zeit im abstrakten, mathematischen Sinne, als einem reinen Begriffe des Nacheinander, dem alles Zählen und Rechnen entstammt.

Der Begriff der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit geht hervor aus der Möglichkeit, jeder Zahlenreihe bis ins Unendliche Glieder anzufügen, und ebenso aus der Möglichkeit, die Raumformen bis ins Unendliche fortzusetzen, also

um einen gewissen Kreis sich immer neue, erweiternde Kreise zu denken.

Zeit hängt ab von dem Gebäude der sinnlich wahrnehmbaren Welt und endet mit ihm. Vor aller Zeit oder nach aller Zeit ist gleichbedeutend mit vor dem Anfange oder nach dem Ende alles Erscheinenden der materiellen Welt. Wenn wir von einer Dauer sprechen, so meinen wir damit die Dauer von irgend Etwas im Raume.

Da Raum und Zeit keine Eigenschaften besitzen, so sind sie unsre einfachsten Begriffe. Sie sind zusammengehörig; denn wo etwas Ausgedehntes ist, hat es auch eine Dauer. Auch den Raum brauchen wir im empirischen Sinne, wenn wir ein Objekt darin suchen. Aber wir brauchen ihn im abstrakten Sinne, wenn wir ihn ohne Objekt als reine Form construiren. In diesem Sinne ist der Raum einer geometrischen Figur vergleichbar, einer menschlichen Gedankenform, deren Maß wir überall anlegen. Wir vergleichen die Dinge einem Dreieck, einem Rechteck oder einem Kreise. Die Zeit dagegen erscheint uns körperlich wie eine Linie, welcher nach rückwärts wie nach vorwärts unendliche Punkte und Glieder angefügt werden können. In den abstrakten Begriffen aus Raum und Zeit sind alle Maße für die Welt der Erscheinungen enthalten. Sie sind zwei Erkenntnißquellen, aus denen die verschiedenen Erkenntnisse geschöpft werden, mittelst derer sich alle unsre Wissenschaften auferbauen.

Kants Erörterungen über Raum und Zeit sind im Wesentlichen so einfach und so klar, daß sie, um eingesehen zu werden, nur einige Male mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden brauchten. Darum ist es vielleicht von Nutzen, einige Sätze daraus wörtlich anzuführen.

Gleich der Anfang der metaphysischen Erörterung des Begriffes der Zeit sagt: „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der von irgend einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge."

„Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Sie hat nur eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander, sowie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich, nebeneinander sind. Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen sein, denn sie sind die Regeln, unter welchen überhaupt Erfahrung möglich ist."

Raum und Zeit sind darum real, weil sie nur auf Reales Bezug haben. Ideal sind sie insofern, als sie nicht den Dingen angehören, sondern unser eigenthümliches Maß von den Dingen sind. Kant sagt hierüber:

„Unsere Erörterungen lehren also die Realität des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft erwogen werden. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes in Ansehung aller möglichen Erfahrung, und zugleich die Idealität desselben, d. h. daß er Nichts sei, sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung weglassen, und ihn als Etwas annehmen, das den Dingen an sich selbst zu Grunde liege."

„Die Dinge können an sich nicht wahrgenommen werden; was man von ihnen wahrnimmt, sind Veränderungen unseres Subjekts. So ist Nichts, was im Raume angeschaut wird, ein Ding an sich; sondern, was wir äußere Gegenstände nennen, sind Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, und der Raum ist deren Form."

„Die Zeit ist das Regulativ für unsere Vorstellungen; sie ist Etwas, was unserer Anschauung angehört; bedeutet mithin für die Dinge an sich Nichts. Zeit und Raum ist ihre Bestimmung, sobald die Dinge angeschaut werden. Wenn ich selbst mich oder ein andres Ding ohne diese Bestimmungen der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würde weder Zeit und Raum noch Veränderung und Bewegung in dieser Erkenntniß vorkommen."

„Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, wiewohl man sich ganz gut denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Der Raum wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung und nicht als eine von diesen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt."

„Auf diese Nothwendigkeit gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze."

Wäre die Vorstellung des Raumes ein durch äußere Erfahrung erworbener Begriff, so würden die geometrischen Grundsätze, die mathematischen Bestimmungen alle Zufälligkeit und Veränderlichkeit an sich tragen, welcher unsre äußere Erfahrung unterworfen ist. Baumann (Raum und Zeit) sagt hierüber:

„Die räumlichen Bilder sind nicht aus dem Körper

in die Einbildungskraft übertragen, sondern sie stammen von den freien Raumgesetzen und der Bewegungsvorstellung als einem Grundelement des Geistes, und treffen in der Einbildungskraft mit den Anregungen der äußern Sinne zusammen."

So ist es immer unser Raum, so nur ist er ein allgemeines Maß erkennender Wesen. Wenn der Raum eine Eigenschaft der Dinge wäre, so müßte er doch für jedes Ding ein andrer sein — wie sollten wir nun diese verschiedenen Räume in eine allgemeine Anschauung von Raum bringen — wenn diese allgemeine Anschauung nicht vielmehr in uns wäre, und in ihr unfehlbar Alles sich abbildete? Es müßte denn vorkommen, daß wir Dinge wahrnehmen könnten ohne Raum, sofern sie uns von ihrem besonderen Raume Nichts mittheilten. Könnten die Dinge aber zugleich mit ihrem eignen Raume in unserm Bewußtsein erscheinen, so müßten wir über denselben genau berichtet sein und ihn nicht erst mühsam zu erforschen, zu berechnen brauchen.

Bei der Vorstellung von Zeit und Raum stehen wir in der Mitte und gehen rückwärts oder vorwärts je nach dem Gegenstande, den wir im Geiste festhalten wollen in Zeit und Raum. Eine Vorstellung, wie die der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, zu der sich immer noch Etwas hinzufügen läßt, ist nicht positiv unendlich, sie ist vielmehr eine unvollkommene und unvollendete Vorstellung, die gar keine Vollendung finden kann, sondern nach jeder Seite, der des Anfangs oder des Endes, stets zurückweicht und keine Grenze erreicht.

II.

Erfahrung entgegengesetzt den reinen Erkenntnissen aus Raum und Zeit.

Was wir durch die Sinne wahrnehmen, das giebt uns unter Mitwirkung des Verstandes die Erfahrung. Diese ist wandelbar; ihr Charakter ist Veränderlichkeit, sie muß an dem Objekt der Sinne immer neue Bestätigung suchen, und kann Erweiterung, Veränderung erfahren. Es giebt keinen Erfahrungssatz, der sich nicht bezweifeln, verändern ließe. Und wenn wir sagen: Der Tag hat vierundzwanzig Stunden — so könnte das auf einem anderen Planeten ganz anders sein. Der Erfahrungssatz wird also verändert, ja umgekehrt, unbeschadet unseres Verstandes.

Dagegen sind alle Erkenntnisse, die aus der Natur unseres Verstandes selbst hervorgehen, — Erkenntnisse aus ursprünglichen Verstandesqualitäten — niemals zu verändern, ohne den Verstand selbst in Frage zu stellen. Kein Mensch kann bestreiten wollen, daß zweimal zwei vier ist.

Erfahrung ist Erkenntniß an Objekten; dagegen alle reinen Verstandeserkenntnisse aus den Anschauungsformen von Raum und Zeit allein hervorgehen, ohne Objekte. Diese rein formalen Erkenntnisse erhalten dadurch den Charakter der Unveränderlichkeit, sowie unumstößlicher Gewißheit.

Die Wiederholung derselben Vorstellung ergiebt den Begriff der Vielheit der Dinge. Das *Nacheinander* der Vorstellungen giebt Veranlassung sie zu *zählen*.

Alle Erkenntnisse in Zahlen tragen nun dieselbe Unveränderlichkeit und Gewißheit an sich, wie der Satz: zweimal zwei ist vier, sobald kein Objekt sich in die Erkenntniß mischt. Daraus läßt sich nun die ganze Wichtigkeit mathematischer Wissenschaft ableiten, welche unerschütterliche, unveränderliche Erkenntnisse liefert.

Die geometrische Vorstellung ist eine aus der Raumanschauung entwickelte Form; nirgends ist sie in den Dingen der Natur rein vorhanden. Ein Kreis, ein Dreieck ist uns eine vollkommen durchsichtige, vollkommen gewisse Vorstellung, wie wir solche von einem Naturdinge niemals haben können. Von dem Naturobjekt haben wir nur die sinnliche Empfindung und das Bewußtsein eines in seinem letzten Grunde Unerklärbaren, Dinges oder Vorgangs. Was wir von *einem* Naturdinge wissen, das können wir nicht als Regel auf alle *andern* anwenden; aber die geometrische Form ergiebt Regeln, die überall Anwendung finden. Sie muß auch als etwas Nothwendiges angesehen werden, Etwas, das durchaus nicht anders gedacht werden kann, weil es so im menschlichen Verstande begründet ist, und dieser in seinen Grundformen nirgends von sich selbst abweicht. Hier ist nur *eine* Möglichkeit der Vorstellung, und sie ist so durchsichtig einfach, daß sie zum Messen und Construiren sich eignet für alle realen Größen an den Erscheinungen.

Das Nothwendige und Allgemeine, dessen Merkmal das „Nicht anders sein können" ist, stammt nicht aus der Erfahrung, sondern direkt aus unserm Denkvermögen. Der

Raum hat nur drei Abmessungen: Höhe, Breite und Tiefe. Dieser Satz schließt ein Anders sein Können aus, denn er ist nur eine Zerlegung des Raumbegriffs, und theilt mit ihm den Charakter der Nothwendigkeit. Widerspruch dagegen kann von einer gesunden Vernunft nicht erhoben werden; wer solche Sätze umkehren oder verändern will, müßte dem menschlichen Verstande eine andre Form geben können. Dichtende Phantasie kann jeden Erfahrungssatz bildlich auf den Kopf stellen; aber alle Erkenntnisse, die *ursprünglich* unserm Verstande innewohnen, wie die Begriffe, die aus Raum und Zeit abgeleitet sind, lassen keine Veränderung, kein Spiel der Phantasie zu.

Wenn eines Menschen Phantasie sich erkühnt, von einem vierdimensionalen Raum zu reden, und es ganz möglich findet, daß es vier Ausmessungen des Raumes geben könne statt drei, und wir die vierte nur bisher nicht wahrgenommen — hätten — da wissen wir nicht, ist das Wahnwitz, oder wankt uns der eigne Verstand aus den Fugen? Die drei Dimensionen des Raumes sind Nichts als eine *Erklärung* des Begriffes Raum.

Die Spekulationen über einen zwei- oder vierdimensionalen Raum sind von Mathematikern angestellte Versuche, ob sich nicht aus den gegebenen Formen unsrer Anschauung auch eine andre Art von Raumconstruktion mittelst eines andern Krümmungsmaßes construiren ließe. Mühsam arbeitet sich dabei der spekulirende Verstand durch künstlich hergestellte Begriffe, die aber nirgends etwas Faßbares erhalten können, es zu keiner Deutlichkeit bringen. Für Gelehrte mögen solche Versuche ihr Interessantes haben, aber daß dieselben dennoch so wenig etwas Reales herausbringen werden, als wenn sie

versuchten, eine andre Gestalt des Menschen zu construiren, ist ohne Zweifel gewiß.

Raum ist die Form der äußeren Anschauung, und wird begriffen und gebraucht nur in dieser. Jede, aus unsrer dreidimensionalen Raumanschauung hergeleitete Construction, die Winkel, die eckigen Formen und die Kreise in ihren mannigfaltigen Verhältnissen, müssen gezeichnet, anschaulich gegeben werden, um sofort begriffen zu werden. Wo könnte aber ein vierdimensionaler Raum je von Menschen angeschaut werden? Wer zeichnet ihn, wer findet ihn in der Welt, an den Dingen?

Dies geflügelte Wort vom vierdimensionalen Raume könnte uns als eine beachtenswerthe Spekulation interessant bleiben, wenn es nicht aufgegriffen worden wäre, um einem Wiederaufleben des Spiritismus einen scheinbar wissenschaftlichen Grund zu verleihen.

Da in neuerer Zeit öfter Kant als einer der Gewährsmänner des Spiritismus genannt wird, so muß doch hierbei erwähnt werden, daß es nur ein großes, vielleicht absichtliches Mißverständniß sein könne, daß Kant behauptet habe oder nur zugelassen, daß es eine vierte Dimension des Raumes für unsern Verstand, in unsrer realen Welt geben könne. Im Gegentheil, es kommt Kant bei seinen Auseinandersetzungen über den Raum so wenig in den Sinn, daß man vom Raume etwas Anderes aussagen könne, als daß er drei Dimensionen habe, daß er diesen Satz als Beispiel einer unveränderlichen, mit apodiktischer Gewißheit geltenden Bestimmung braucht, wie solche alle mathematischen und geometrischen Grundsätze sind.

„Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmung sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur vergleichsweise Allgemeinheit. Man würde also nur sagen können: so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte."

Da aber natürlich so zu sagen ein Unsinn wäre, so beweist das eben, daß der Satz, „der Raum hat drei Abmessungen", kein Erfahrungssatz ist, sondern ein Grundsatz a priori, den reinen Formen vom Raum und Zeit entstammend, an denen man keine neuen Erfahrungen machen kann.

In Vaihingers „Kant-Commentar" lesen wir eine treffende Bemerkung: „Daß die Pferde keine Flügel haben, ist ein allgemeiner Erfahrungssatz. Der Dichter kehrt sich daran nicht und schafft geflügelte Pferde, und selbst Büffons Verstand kann eine solche Dichtung wenigstens ertragen; aber nur ein Rasender würde den Satz umwandeln, daß zweimal zwei vier ist."

Was soll man nun von dem sagen, der den Satz umzuwandeln sucht, daß der Raum drei Dimensionen hat?

Die Anschauung von Zeit und Raum, mit allen von ihr abgeleiteten Erkenntnissen in Mathematik und Geometrie, entstammt nicht der Erfahrung. Sie wird an der Erfahrung geübt und entwickelt, aber sie giebt erst die Gesetze, welche alle Erfahrung regeln.

So ist in jeder Erkenntniß ein Element aus Sinnes-

empfindung und eins aus *Begriffen* vorhanden; das erste ist das veränderliche, das zweite das unveränderliche. Form und Dauer kann die Sinneswahrnehmung nur durch die Fixirung in Raum und Zeit gewinnen, worauf alle Wiedererzeugung im Gedächtnisse beruht.

Es ist möglich, daß die ersten geometrischen Construktionen von Punkten und Linien herstammen, die ein denkender Kopf mit einem Stabe im Sande zog, oder daß man sich Stern mit Stern verband durch eine gedachte Linie. Möglich wäre es auch, daß ein Denkender die regelmäßigen Linien der Bienenzellen oder der Kristallformen betrachtet, und sie sich nachgebildet und ihre Gesetze gesucht hätte. Könnte man deshalb sagen, die Geometrie stamme aus der Natur? Ebensowenig als die Kunst der Natur entstammt, und allein ein Produkt menschlich bildender Phantasie ist. So wird jedes Lebewesen, das durchaus Natur ist, wie ein Bär oder Dachs, nicht Zellenlinien betrachten, sondern den Genuß des Honigs suchen. Die Dinge als Begriffe auffassen, sie noch einmal betrachten in ihren formalen Merkmalen, also von einem Naturdinge die reine Form in Linien abziehen und wieder darstellen, das kann nur die Thätigkeit eines Verstandes sein, der in seiner Anschauung die Form vom Inhalt zu sondern vermag.

So erfand der Mensch ein Schema, mit dem sich messen und weiterbauen ließ. Die Zeit- und Raumformen sind dadurch die zur Construktion geeigneten, weil sie dem Auferbauen und Fortsetzen ins Unendliche keinen Widerstand entgegensetzen, weil sie, ohne darin gedachten Gegenstand, nirgend Anfang und Ende haben. Kein *Ding* ist anders als *endlich* und *bestimmt* im *Raume*; mit keinem läßt

sich willkürlich schalten. So kann auch kein Ding der andern Dinge Maß sein; sondern nur ein leeres Schema wie Punkt und Linie, und die daraus hervorgebildeten Formen.

Das Größte — der ausgedehnte Sternenhimmel — wie das Kleinste — die innerste Construktion der Dinge in der Natur, ist dem menschlichen Auge unerforschbar. Erst durch fortgesetzte Uebung lernt das Auge Größeres vom Kleineren unterscheiden, wobei der Verstand beständig die Entfernung berechnen muß. Dennoch sind der optischen Täuschungen unendlich viele, und so schuf sich der Mensch ein allgemeingültiges Maß durch die gedachte Linie -- ein Fuß, ein Meter Länge — um sich in Bezug auf entfernte Gegenstände, Bergeshöhen und dergleichen zu orientiren.

Gegner Kants könnten hier wieder den Einwurf machen: Da man bisher nach Fuß gemessen, also einen Körpertheil zum Maßstabe gemacht, sei hier die Ableitung aus der Sinneserfahrung unwiderleglich. Allein wer anders als ein Mensch, der die Raumgesetze in seinem Geiste trug, konnte darauf kommen, daß ein Fuß zu etwas Anderem gut sei als zum Gehen? *Womit* man zu messen suchte, war im Grunde gleichviel — war es ein Stab oder ein Fuß; aber *daß* man zu messen versuchte, ist der Beweis, daß die geistigen Elemente der Geometrie (Raum und Zeit) im Menschen vorhanden waren. Ebenso ist es mit der Beobachtung, daß der Mensch die Zahl zehn von den zehn Fingern seiner Hände gelernt habe. Der Ursprung aus solcher naheliegenden Anschauung ist dennoch ein *geistiger*, kein Thier wird seine Zehen zählen und etwas daraus construiren können.

Der berühmte Lehrsatz des Pythagoras, daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist der Summe der Quadrate über

den beiden Katheten — ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen den Seiten aus Linien gebildeter Figuren ausdrückt, und an den sich eine ganze Wissenschaft des Messens und Construirens anschließt.

Es giebt keinen Kreis und kein Dreieck in der Natur, sondern nur Dinge, die eine solche vom realen Gegenstand abgezogene Raum-Vorstellung im Menschen angeregt haben. In der Natur ist Nichts gezählt und berechnet, nur die Menschen thun so im Kleinen und in beschränktem Maße, um der Vorstellung der Vielheit einigermaßen ihr Verwirrendes zu nehmen. Für die Tropfen im Meere, ja schon für die zahllosen Mengen der kleinsten Thiere haben wir kein Maß; wir können nicht einmal die Erscheinungen der Natur in ihrer Einzelheit mit unsern Zahlen bemessen. Ueberall reicht die Thätigkeit der menschlichen Auffassung nicht über ein eng begrenztes mittleres Maß hinaus.

Die Zahl ist ein Mittel, mit dem Vielfachen zu verfahren, das nicht von den Dingen gelernt war. Es wurden gleichartige Dinge in Gruppen gestellt, davon weggenommen, vervielfacht, gleichmäßig vertheilt. Die ersten Erfinder solcher Manipulationen waren selbst so von der Möglichkeit eines ins Endlose anwendbaren Verfahrens und den interessanten Verknüpfungen von Zahlenverhältnissen überrascht, daß sie die höchste Weisheit zwischen Himmel und Erde darin erblickten.

Im Anfange war es gewiß nur ein Spiel; aber ein sinnvolles, dessen Regeln in keiner Weise mit den Dingen Etwas gemein haben; weder mit ihnen, sofern sie erscheinen, noch mit den Dingen an sich. Es wurde auch eingesehen, daß Zahlen ein wichtiges Mittel formaler Erkenntniß sind,

aber daß sie Nichts weiter aussagen können von der Welt und den Dingen, als Verhältnisse der Vielheit.

Unserm Verstande ist es unmöglich, das Weltbild in einer Einheit, einem Totaleindrucke in uns aufzunehmen; wir operiren darum mit Punkten und Linien und messen mittelst der Zahlen. Auf diese Weise orientiren wir uns auch in Fächern, in denen der Stoff aus der Erfahrung hierdurch in Regeln gebracht wird. Auf der Landkarte stehen die Linien menschlicher Erfindung, die Kreise, die Grade, und ermöglichen uns das Zurechtfinden zwischen den Formen der Natur, den Gebirgszügen und Flußlinien, durch unsre Striche nachgeahmt, oder vielmehr nur bezeichnet. So ist Raum- und Zeitbestimmung, Zahl und Linie, bei keiner Wissenschaft entbehrlich. Die Realwissenschaften erlangen keine neue Erfahrung durch sie; aber ohne sie wäre es unmöglich, die Erfahrungen in ein System zu ordnen.

III.

Die Wahrnehmung innerhalb Raum und Zeit ergiebt die Erscheinung.

Wer der Erzeugung der ersten Raum- und Zeitanschauungen auf den Grund geht, wird nicht zweifeln können, daß sie dem menschlichen Denkvermögen angehören, welches solche Bestimmungen zu dem Wahrzunehmenden hinzubringt. Die Forschungen unserer Tage, die in der Sinnesphysiologie eine eigne Wissenschaft entwickelten, sind Schritt vor Schritt dem Kant'schen Gedanken entgegengekommen, und haben sich dergestalt mit ihm zu einer, theils auf realen Beobachtungen beruhenden, theils auf kritischen Untersuchungen fußenden Ueberzeugung verbunden, daß es bald zum allgemeinen Wissen gehören dürfte: daß Empfindung etwas ganz Anderes ist, als der Einfluß der Dinge außer uns, wesentlich von diesem unterschieden; ja daß zwischen beiden Thatsachen sich eine Kluft aufthut, die durch Nichts zu überbrücken ist.

Die Anstöße zu Erregungen der Sinne kommen von den Dingen *an sich*; aber was wir von ihnen empfinden, ist etwas ganz Anderes. Unsere scheinbar einfachsten Sinnesempfindungen sind äußerst complicirte Vorgänge in unsern Sinnesorganen, wie die genaue anatomische Kenntniß des Auges, des Ohres lehrt. Eine Reihe von Faktoren müssen

auf einander einwirken, bis der Seh- oder Hörnerv einen Anstoß empfängt. Dieser Anstoß wird im Apparat selbst erst zu einer Klang- oder Farbenempfindung.

Wir sind gewohnt zu sagen: wir sehen an den Dingen die Farbe, es gelangt ein Ton von außen in unser Ohr; und doch ist die Farbe und der Ton nur *in uns* und gehört nicht den Dingen. Leicht kann sich jeder überzeugen, daß die Farbe dem Sehnerv angehört und dessen polare Empfindung ist, wenn ein starker Lichtreiz im Auge selbst die entgegengesetzte Farbe erzeugt, wenn wir am Himmel farbige Flecke sehen; oder auch ein Bild, das sich eben dem Auge durch längeres Ansehen eingeprägt hat, uns wieder erscheint in voller Lebhaftigkeit, aber in der entgegengesetzten complementären Farbe, auf einem hellen Hintergrunde, wo thatsächlich kein Gegenstand vorhanden ist.

So stürzt die naturwissenschaftliche Untersuchung unsrer Organisation das festbegründete Gebäude der Außenwelt zu einem Gebilde unserer Vorstellung herab. Das reale Bild, aus so vielen Faktoren musivisch zusammengesetzt, wird doch als ein einheitliches in sich vollendetes Bild erblickt, denn es erscheint im Denkvermögen, und der Verstand denkt mit einem Schlage Raum und Zeit und alle übrigen Bestimmungen hinzu.

Was uns durch Sinneswahrnehmung und Verstandesthätigkeit von den Dingen berichtet wird, sind nur Bilder des wahrhaft Vorhandenen, das uns selbst unbekannt bleibt — es ist die *Erscheinung*, hinter der wir doch noch ein diese Erscheinung Veranlassendes, die Dinge an sich, voraussetzen müssen. Einem innern Zusammenhange gehorcht die ganze Welt; in einem solchen steht auch die Welt der Dinge an sich mit dem Erkennenden, dem menschlichen Wesen.

Allein dieser Zusammenhang kann nicht real entdeckt, von keiner Vernunft beleuchtet werden, denn er *erscheint* nicht. Wir sind als Naturwesen Eins mit der Welt der Dinge an sich; können uns aber als Ding an sich nicht erkennen. Wir sind uns selbst nur Erscheinung.

Was wir von den Dingen wissen, bleibt stets unser eignes Maß; mehr können wir nicht von ihnen erfahren, als was in unsre subjektiven, beschränkten Wahrnehmungsformen eingeht. Dieser unabweislichen Erkenntniß entspricht die Beobachtung, daß die gründlichste, naturwissenschaftliche Forschung überall auf Unerklärliches, Unwahrnehmbares stößt, daß uns die Naturkräfte wie die einfachsten Lebensformen als unerklärbare Räthsel stehen bleiben müssen.

Kant nennt nun jene Lehre transcendentale Aesthetik (d. h. eine Erkenntniß, welche den Sinnenschein begreift, der allem Erkennbaren anhaftet), in welcher er spricht von den ursprünglichen Formen menschlicher Anschauung: Raum und Zeit. Mit diesen beiden Verstandesformen — zwei Augen vergleichbar — projiciren wir das Bild von der Oberfläche unseres Sehapparates hinaus in die Welt unserer Anschauung.

Zeit und Raum bilden die Grenzen unserer Bilder, sie machen, daß wir sie einzeln wahrnehmen können, und sie nicht ineinander verfließen.

Gegner Kants machen verschiedene Einwürfe gegen seine Idealität von Zeit und Raum, und streben zu beweisen, daß Zeit und Raum den Dingen angehöre und in ihrer eigenthümlichen Gesetzmäßigkeit enthalten sei. Einige dieser Einwürfe werden deshalb erörtert werden müssen. Man sagt z. B.:

Wenn aber die Vorstellungen auf einander folgen in unserm Geiste, geht da nicht die Aufeinanderfolge, oder die

Zeit aus den Dingen hervor, die uns erscheinen, und gehört die Zeit nicht so doch den Dingen an?

Die Vorstellungen sind das eigne Erzeugniß unsrer Sinneserregungen, die nur *gedacht* erscheinen können.

Es sind der Vorgänge in der Natur so unendlich viele zu gleicher Zeit; aber *wir* können unsere Aufmerksamkeit nur auf *eine* Vorstellung auf einmal richten. So entsteht in unsrer Wahrnehmung die *Aufeinanderfolge* der Vorstellungen, welche kein von außen ursachlich erzeugtes Phänomen sein kann. Die Vorstellungen erscheinen uns doch nur *nacheinander*, weil wir sie so denkend auseinanderhalten müssen.

Wo der Verstand unthätig ist, wie beim Blödsinnigen, oder außer geregelter Thätigkeit, wie im Fieberparoxismus, da erzeugen sich Bilder aus der Außenwelt vergebens auf der Netzhaut des Auges — sie werden nicht gedacht, nicht verstanden. Der Fieberkranke sieht seine nächsten Freunde und erkennt sie nicht. Wer blind war, und sehend geworden, oder auch wer nur Jahre lang blind war, dem scheinen, wenn er zuerst das Augenlicht erlangt, die Bilder dicht vorm Auge; er hat noch nicht gelernt, sie in eine gewisse Entfernung zurück zu denken.

Wir finden uns zurecht in unsrer Welt, weil wir jedes Ding in einem Raume, an einem bestimmten Orte denken. Dadurch ist die Gestalt und Größe der Dinge gegeben, so wie ihr äußerliches Verhältniß gegen einander. Ohne Gegenstände, ohne Vorgänge kann Raum und Zeit nicht angeschaut werden; ein leerer Raum, eine leere Zeit ist Nichts. Die Zeit, die wir traumlos verschlafen, die nicht vom Vorüberfließen unserer Vorstellungen angefüllt wird, ist uns nicht

vorhanden — die Zeit ist nur als das Maß dieser Eindrücke ein Wirkliches. Ein leerer Raum kann uns nicht vorschweben; nur wenn ein Bild, ein Gegenstand gedacht wird, ist dieser leere Rahmen auch gleich mit vorgestellt, um das Bild gegen andere abzugrenzen.

Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Dinge, sind es Verhältnisse der Dinge, die ihnen auch zukommen müßten, wenn sie *nicht* angeschaut würden? Oder haften sie an der *Form* der Anschauung und mithin an dem anschauenden Verstande?

Die Vorstellung vom Raume oder der Entfernung von Dingen im Raume übt durchaus keinen verändernden Einfluß aus auf die Art, *wie* die Dinge uns erscheinen. Die Menschen erblickten schon sehr lange Sonne und Mond, ehe sie darüber nachdachten, in welcher Entfernung von ihnen diese Himmelskörper sich befinden möchten. Die Raumvorstellung mußte zuvor an den nahen Gegenständen ein Maß gefunden haben, ehe sie sich auch weiter hinaus erstrecken konnte. Erst mußte schon der Tag in Zeitmaße getheilt worden sein, dann konnte versucht werden, welche Strecke ein Mensch im mäßigen Gehen in gewisser Zeit zurücklegt, und diese Strecke wurde als Einheit für das Messen der Entfernungen genommen, dieses Maß auf weitere Entfernungen angewendet.

Ob man, bevor ein solches Maß der Entfernungen gefunden worden war, einen Berg sich als näher oder entfernter vorstellte, das machte gar keinen Unterschied bei der Vorstellung selbst. So lange man die Entfernung des Mondes von der Erde oder gar der Sonne noch nicht richtig zu berechnen verstand, welchen Einfluß hatte das auf die Gesammt-

vorstellung dieser Gestirne? Vielleicht werden noch Mittel gefunden, die Entfernungen einst noch genauer festzustellen, als es jetzt geschehen ist — aber für jede Zeit ist ihre Raumberechnung die richtige und genügende.

Wären die einzelnen Wahrnehmungen der Ausdruck dessen, was die Dinge an sich sind, wie heute noch einzelne Philosophen behaupten; wären also Raum und Zeit den Dingen so gut angehörig als unsrer Vorstellung, so hätten die Menschen vom Anfange an gewußt, wo alle Dinge im Raum sich befinden, und im Verhältniß zu ihnen sich nicht erst mühsam eigne Maße für dieses Verhältniß zu finden brauchen.

Aber da müßten schon die Dinge auch Vorstellung haben, denn Raum und Zeit ist nur in der Vorstellung. Wenn die Dinge uns von ihrem Raume Mittheilung machen sollten, so müßten *sie* messen und berechnen können. Wir sehen, es kommt lauter Unsinn heraus, wenn wir den Dingen Raum und Zeit zuschreiben wollen. Auch *wir* haben von der Lage und dem Orte eines Dinges keine *Empfindung*, wir haben in unserer *Vorstellung* ein allgemeines Bewußtsein von Raum, und unsre selbstgeschaffenen Maße für dessen Anwendung. Thiere haben Vorstellung, und deshalb ein Bewußtsein von der Lage und dem Orte eines Dinges, aber keine allgemeine Raumvorstellung. Dinge aber ohne Bewußtsein, ohne Vorstellung — wie sollen wir Raum und Zeit in sie hineinbringen, da es doch keine Eigenschaft ist und keine Bedingung ihres Daseins?

Der Raum, sagen Gegner Kants, sei „zwischen“ den Dingen und so ein Ausdruck ihrer gegenseitigen Verhältnisse. Aber ein Stern nimmt doch den andern nicht wahr, so wenig als ein Berg den andern. Was bedeutet denn für beide der

leere Raum, den wir zwischen beiden annehmen, der von ihnen aber nicht wahrgenommen wird?

Die Dinge sind in keiner Wechselwirkung mit unserer Vorstellung von ihnen, unsere Vorstellung beeinflußt sie nicht. Aber auch sie theilen uns nichts mit von ihrem „An sich". Nur mit Wesen, die eine Vorstellungswelt gleich der unsern in sich tragen, nur mit Menschen können wir uns verständigen und Vorstellungen mittheilen.

So betrachten auch leidenschaftliche Mathematiker die Gesetze der Mathematik als den Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit, welcher alle wirklichen Dinge unterworfen sind. Aber sie bedenken nicht, daß durch diese Gesetze, angenommen sie seien in der That nur der subjective Ausdruck der Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich — wir doch vollkommen orientirt sein müßten in der Welt, und uns alle Dinge in ihrem wahren Wesen so durchsichtig wie Glas sein? Wir hören Einwürfe wie:

Die zeitliche Aufeinanderfolge des Wirkens macht unsere Einreihung in Vorher und Nachher erst möglich, sie ist die eigenste Natur des Wirklichen. Wir entgegnen aber, daß in unserer Vorstellung erst Ursache und Wirkung zeitlich getrennt erscheint, und da erst eins auf das andere folgt; indeß in der Natur oft Ursache und Wirkung zugleich ist, daß also auch Zeit nur eine Vorstellung erkennender Wesen ist, und nicht in der Natur zu finden, die in ununterbrochenem Dasein und in steter Zugleichwirkung aller ihrer Kräfte beharrt.

IV.

Vorstellung aus reiner Vernunft und Phantasie, abgelöst von Raum und Zeit. — Sein und Denken.

Die Phantasie ist eine Art der Vorstellung in uns, die zwar nur wiederbilden kann, was durch Sinn und Verstand schon einmal aufgefaßt wurde aus der Welt der Dinge an sich. Aber sie ist eine Kraft des freien, dichterischen Verfahrens, sie kann alle Gesetze der verstandesgemäßen Anschauung in ihren Gestaltungen auf den Kopf stellen, ja sie bricht von vorn herein mit allen diesen Gesetzen, sonst wäre sie eben nicht eine freie Vorstellungsweise.

Die gesetzmäßige Vorstellungsweise des Verstandes sieht die Gegenstände in Raum und Zeit, in einer Verknüpfung von Ursache und Wirkung — welcher Mensch die Dinge nicht so sieht, ist blöd oder wahnsinnig. Dennoch zaubert die Phantasie in Dichtung und Kunst eine ganz ungesetzmäßige Welt herauf, und der vernünftige Mensch erfreut sich an diesen Spielen. Er lächelt, wenn er auf dem Bilde den Mond auf zarten Füßchen in die Kammer treten sieht, wenn aus der Blume ein Mädchenleib emporsteigt. Ja das ganze menschliche Leben ist von Phantasievorstellungen durchwebt und umflochten und unser bestes Theil beruht auf ihnen.

Wir haben also hier eine Vorstellungsweise, die der Bestimmungen von Raum und Zeit entbehren kann. — Dem

Künstler schwebt eine schöne Gestalt vor, die er nachbilden will — da ist keine Rede davon, wann und wo sie lebte, oder ob sie wirklich je gelebt habe. Die echte Kunst ist losgelöst von aller Wirklichkeit. Zwar können wir nie Formen erfinden, als die uns durch Anstöße aus der Welt der Dinge an sich in Sinnen und im Verstande bewußt werden; aber die Kunst soll doch nie die Wirklichkeit sklavisch wiedergeben; ihr Bild muß immer ein Phantasiebild sein.

Die Phantasie übt eine Auslese, sie giebt nur wieder, was an den Dingen *schön* und *wesentlich* ist; sie verwirft das Unwesentliche, Zufällige, den einheitlichen Eindruck Störende. Die Phantasie muß auch ihrer Darstellung einen geistigen Inhalt geben, sie schildert einen Vorgang, folgt einem leitenden Gedanken.

Wir sehen also den menschlichen Geist frei und gesetzlos schalten mit den Bildern aus der Wirklichkeit. Die Bilder sind vollkommen; es geht ihnen Nichts ab in ihren Erscheinungen vor der Phantasie ohne Zeit und Raumbestimmungen. Das soll uns hier nur beweisen, daß den Dingen Nichts genommen wird, Zeit und Raum hinweggedacht; daß diese Bestimmungen also nicht den Dingen anhaften und ein Theil von ihnen sind. Sie sind zwar das Mittel, Vorstellungen in uns zu schaffen und einzuordnen, aber zum freien, dichterischen Gebrauche derselben können Zeit und Raum weggelassen werden.

Wo wir aber, nachdem wir die Dinge in Raum und Zeit betrachtet haben, nachträglich diese Bestimmungen weglassen, da können wir die Dinge auch als unveränderliche Bilder anschauen. In unserer Phantasie ist eine Schwalbe unveränderlich dieselbe Erscheinung; sobald wir nur die all-

gemeinen Merkmale festhalten, die uns den Begriff derselben ergeben. Da ist kein Unterschied zwischen dem Thiere, das uns im letzten Sommer vorzwitscherte, oder dem, das einst Tobias das Auge verdarb. Jeden Frühling sind die Maikäfer, im Sommer die Fliegen wieder da; wir denken nicht daran, daß es nicht dieselben sind, die uns im vorigen Sommer quälten. Zwischen beiden Generationen liegt thatsächlich Tod und Vernichtung — neues Werden — aber wir bemerken es nicht, uns sind die Insekten, die Sperlinge, die an einem Orte sich aufdrängen, dieselben als die uns hundert Meilen davon entfernt heimsuchen. Es *sind* auch dieselben; kein Merkmal unterscheidet sie von den anderen. Zeit und Raum berührt nicht ihre Urform oder *Idee*, wie Platon das nennt. Wenn wir nur Zeit und Raum von den Naturwesen hinwegdenken, so sehen wir sie in einem beständigen Dasein in ununterbrochener Lebensfülle.

Wenn wir also die Dinge unter Anwendung der Form von Raum und Zeit betrachten, so ist das die reale Anschauung, die das Naturding und seine Veränderungen wahrnimmt. Betrachten wir aber ein solches Wesen nur in seinen wichtigsten Formen, in seiner Vollkommenheit, mit Hinweglassung alles Zufälligen und Mangelhaften, ohne Zeit und Ort der Erscheinung in Betracht zu ziehen, so haben wir die *Idee* des Wesens erfaßt, wie sie in Vernunft als Begriff, in der Phantasie als Bild erscheint, wie sie der Gegenstand der Wissenschaft, der Kunst und Dichtung ist.

Die entsprechenden Eigenschaften müssen wir aus der Natur entlehnen, die das Urbild in der Erscheinung immer wieder in zahllosen Exemplaren zur Anschauung bringt. Aber was an Schönheit und Vollkommenheit in der Vielheit zer-

streut ist, wird in unserer Phantasie in eine Einheit gesammelt, und ein solches Bild, die Auslese des Schönen, kann allein der rechte Gegenstand für Kunst und Dichtung sein.

Was in der Natur das Urbild schuf und erhält, das wissen wir nicht. Schopenhauer nennt es die Idee; aber solche ist nur eine geläuterte, in reiner Phantasie geborene Vorstellung. Wir können uns kein Hervorbringen anders denken, als mittelst der Vorstellung, mittelst einer Idee. Darum nennen wir jene Kraft der Natur, die ihre Wesen immer auf gleicher Höhe der Schönheit und Vollkommenheit erhält, eine Idee; obgleich die Natur, der schaffende Urquell, mit einem vorstellenden Wesen in keinen Vergleich zu ziehen ist. Alles unser Schaffen ist Nachbilden mittelst der Phantasie. Wie die Form gewonnen wird in der Natur, können wir auf keine Weise ergründen. Nur anschauen können wir die reine Form und sie Idee nennen.

In derselben Weise, wenn wir das Ganze der Natur betrachten, indem wir alle Eindrücke, die wir je von ihr empfangen, in ein einheitliches Bild fassen — gewinnen wir eine ideale Weltanschauung; eine solche, die den Eindruck erhabener Ruhe auf uns macht.

Es wird jederzeit dem ungeschulten Verstande schwer werden, Raum und Zeit als von den Dingen getrennt zu denken. Die Dinge sind wirklich, ich sehe, ich fühle, ich taste sie. So ist auch Zeit und Raum wirklich, denn der Ort, wo ich die Dinge sehe, auf der Erde, ist auch wirklich, und Keiner kann sie anders sehen, als wo sie sind.

Wo sie sind und wo ich sie denke, das muß doch dasselbe sein, sonst könnte ja Einer sie dahin denken und der Andere dorthin. — Das ist der Ausdruck der Gleichbedeutung

oder Identität von Sein und Denken; das ist ein falscher Satz, der in der Philosophie höchst bedenkliche Folgen gehabt hat, und der besonders der Grundsatz von Hegels Philosophie war.

Es liegt uns also in diesen Auseinandersetzungen dieselbe Aufgabe ob, das Falsche solcher Ansicht zu beweisen, wie es allmälig zur Gewißheit werden mußte, daß der Augenschein die Menschen getäuscht habe, daß die Sonne nicht um die Erde gehe, sondern die Erde um die Sonne. So ist zu beweisen: Daß Raum und Zeit in uns sind und nicht in den Dingen; daß alle Vorstellung in uns ist, und wir nur von der Welt der Dinge an sich Anstöße zu solchen empfangen. Ebenso daß wir Alle nur deshalb die gesetzmäßig gleichen Anschauungen von den Dingen in uns tragen, weil diese Gesetzmäßigkeit in uns allen, als Form unsrer Anschauung ist.

Ja Raum und Zeit ist wirklich; weil wirklich, ausnahmslos wirkend in unserem Verstande.

Manche, die sich von vornherein widerstrebend gegen Kants Lehre von der Idealität von Zeit und Raum verhielten, glaubten ein besonders schwerwiegendes Argument anzubringen, wenn sie betonten: Kant behaupte, daß Raum und Zeit als Begriffe früher im menschlichen Verstande vorhanden wären, a priori, und das könne doch Jeder einsehen, daß im Verstande des Kindes noch keine Begriffe vorhanden sein könnten; sondern daß zuvörderst Sinnesbilder sich dort erst schwach, dann deutlicher abspiegelten; jeder Begriff aber erst viel später aus wiederholten Wahrnehmungen sich entwickeln könne. Folglich werde Raum und Zeit aus den Dingen entwickelt, und gehöre somit den Dingen an.

Kant aber beweist Allen, die es hören mögen, so klar, daß Raum und Zeit die Form der Anschauung ist, die

Grundform des Verstandes. Ein Begriff kann nur die Zusammenfassung von äußeren und inneren Merkmalen eines Dinges sein. Nun ist aber Raum und Zeit kein Ding; so kann ein Begriff daraus nur werden, wenn wieder ein Bild, ein reales Merkmal dafür erdacht wird: die Linie, die Zahl.

So ist der Verstand des Kindes allerdings ein weißes Blatt und Nichts darauf zu entdecken, ehe die erste Anschauung darauf sich abbildet. Aber der Verstand hat eine Fähigkeit zum Aufnehmen von Bildern; sonst würde er überhaupt nie dazu gelangen. Unser Verstand ist nicht eine leere Camera obscura, in welcher sich ein Bild erzeugt, indem sie ein Theilchen der Außenwelt reflektirt. Die camera obscura fängt die Lichtstrahlen beleuchteter Gegenstände im Spiegel auf und reflektirt diese Lichttheilchen auf eine Glasplatte; aber ein *Bild* ist nur dort vorhanden, sofern ein *Auge* es sieht. So ist ein Bild im Menschen nur vorhanden, sofern ein Verstand es erfaßt, und die beiden Augen des Verstandes sind Raum und Zeit. Ohne sie ist der Verstand nicht blind, sondern er ist *gar nicht*, denn diese beiden Formen sind die Vermögen, womit eine Sinneserregung zu einem Bilde wird.

Unser ganzes Denken ist zusammengesetzt aus Anstößen aus der Außenwelt und im Verstande davon erzeugten Bildern nebst ihren Combinationen und selbstthätigen Wiedererzeugungen. Auf diesen Vorgang läßt sich das Gesetz der Causalität gar nicht anwenden, also daß man sage: Die Vorgänge in der Außenwelt veranlassen die Bilder im menschlichen Auge, im Verstande; sie sind deren Ursache. Nein, das wäre falsch geurtheilt, denn die Vorgänge in der Natur wandeln in ihrem Kreislaufe, auch wo kein menschliches Auge sie sieht, kein Verstand sie denkt. Sie brauchen dieses Gesehenwerden

nicht zu ihrer vollständigen Lebensthätigkeit; sie sind unabhängig vom menschlichen Verstande. Auch drängen sie sich dem Menschen nicht auf, und stehen in keiner Verbindung von Ursache und Wirkung mit ihm.

Ursache und Wirkung muß man sich als etwas streng an einander Gebundenes vorstellen, also daß aus der Ursache die Wirkung erfolgen *muß*, ohne Wahl. Alle Veränderungen in der Natur verstehen wir als Wirkungen einer Ursache, wir finden einen lückenlosen Zusammenhang in allen. Wo Wasser auf ein abschüssiges Terrain geräth, muß es hinabstürzen; wo es der Hitze ausgesetzt wird, muß es verdunsten; wo Kälte darauf einwirkt, muß es gefrieren. Ein solcher ursächlicher Zusammenhang fehlt uns bei den Thatsachen unserer Wahrnehmung. Daß wir etwas sehen, ist ein Erzeugniß der Organisation unseres Auges. — Die Philosophie des Alterthums vertrat freilich die Ansicht; es drängen Theilchen von den Dingen in uns ein. Daß wir Töne vernehmen, ist das Ergebniß vom Berühren des musikalischen Instrumentes in unserm Ohr. Wie der Wind die Saiten der Aeolsharfe bewegt, so ist außen nur Luftbewegung; die Töne aber sind ein Erzeugniß der Saiten.

Der Sehnerv empfindet die Anstöße der Lichtstrahlen, die von den Körpern abprallen, verschieden; er empfindet, je nach ihrer Qualität, blau, roth oder grün. Farben empfinden, ist eine Eigenthümlichkeit unseres Sehnerven; außen ist nur die Qualität der Körper, Lichtstrahlen durchzulassen, oder zurückzuwerfen.

Es ist also ein Gleichniß wenn wir sagen: dieses Ding ist blau oder roth, grün, gelb — wir empfinden es so und haben kein andres Verständniß für die Dinge (oder die Qualitäten

ihrer Oberfläche). Was die Natur des Lichtes an sich ist, können wir nicht ergründen; so wenig als welches die Gründe der Thatsache sind, daß ein Körper Licht durchläßt, ein anderer dasselbe zurückwirft. Wir müssen das, wie so vieles Andre, als gegeben ohne Erklärung hinnehmen. Der Regenbogen ist in unserm Auge ein bestimmtes Farbenbild; aber dasselbe ist nur im Auge und zwar unter einem bestimmten Sehwinkel zu jenen Lichtstrahlen, welche in Wasserdünsten sich brechen.

Zwischen den Dingen an sich und unserer Wahrnehmung von ihnen ist kein direkter Zusammenhang, daß sie in ihrem wahren Wesen uns berührten, sich uns mittheilen könnten — sie üben keinen direkten Einfluß auf unsere Erkenntniß von ihnen. Darum können wir den realen Verhältnissen der Dinge nur durch strenges Nachdenken, Urtheile und Schlüsse einigermaßen auf die Spur kommen, gleichsam Blicke hinter den Schleier thun, der die Natur uns sonst verhüllt. Goethe selbst frägt schon: Ob wohl Natur dereinst sich selbst ergründe? Wir mögen wohl noch manchen Blick hinter den Schleier werfen, man weiß nicht, wie weit menschliche Urtheilskraft es noch bringen kann, aber daß einst Natur mit allen ihren Geheimnissen menschlichem Blicke offen liege, davon können wir mit aller Sicherheit aussagen, daß es unmöglich ist, so lange wir keine andre Wahrnehmung haben als unsre Subjektivität.

Wir können die Dinge nicht erkennen als das, was sie an sich sind, weil, was wir von ihnen in uns erzeugen, immer das Produkt unserer Erfahrung bleibt. Diese ist zusammengesetzt aus sinnlicher Wahrnehmung und deren Bedingungen: Raum und Zeit.

Die Naturforschung ist ein eifriges Ringen, einmal die Anschauung zu erweitern und zu vertiefen, andrerseits durch Verstandesoperationen den Trug der Sinne zu überwinden. Wir haben keine andre Wahrnehmung als durch die Sinne; so kann durch Vergleichungen und Schlüsse allerdings manches Erstaunliche geleistet werden, um den Sinnenschein von den Dingen abzulösen; ganz kann dies jedoch nie gelingen, denn ohne Sinneswahrnehmungen sind wir ganz von der Welt abgelöst, und jedes Mittels der Erkenntniß bar. Wie weit sind wir nun davon entfernt, daß Denken und Sein Eins wäre, daß die Welt nach unseren Denkgesetzen construirt wäre, wie ein voreiliger Verstand sich nicht entblödete zu behaupten!

Wir sind Eins mit der Natur — unserm Wesen nach, aber nicht unserm Denken nach. Darum können wir uns selbst nicht erkennen, obgleich wir das ganze Leben lang darnach streben — es bleibt solche Erkenntniß beim Versuch stehen. Sobald wir aber Sein und Denken als zwei diametrale Gegensätze erkennen müssen, die unversöhnlich einander widerstreben, dann erweitert sich erst unsre Natur- und Weltanschauung so sehr, daß wir auf der rechten Grundlage und in der rechten Richtung mit unsrer Erkenntniß weiter gehen können.

Idealität von Zeit und Raum bedeutet nichts Anderes, als die sichere und wohlbegründete, selbsterrungene Erkenntniß der Lehre: daß Zeit und Raum nicht dem Sein angehören, sondern dem Denken.

Die Folgen dieser Erkenntniß sind unermeßlich weittragend für die menschliche Einsicht, und solche Lehre zuerst

klar ausgesprochen zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Kants. Wer je eine große That der vergleichenden Vernunft gethan, um den Sinnenschein abzulösen von irgend einer realen Thatsache, der that solches für alle Zeiten. Niemand kann mehr auf den Gedanken zurückkommen, daß die Sonne um die Erde gehe, so wird mit der Zeit, nachdem die Ueberzeugung von der Idealität von Raum und Zeit zum allgemeinen Bewußtsein durchgedrungen sein wird, Niemand mehr darauf zurückkommen, daß Denken und Sein Eins sei, daß der Mensch vermöchte, die Dinge an sich zu erkennen.

Mit solcher Erkenntniß aber wird ein Nebelvorhang allmälig vor dem anschauenden Geiste sich auflösen, ein trügerisches Gebilde, das aus Kurzsichtigkeit, Vorurtheil und Aberglauben gewebt ist. Eine Weiterentwicklung menschlicher Einsichten liegt erst wieder hinter dieser Ueberwindung. So lange wir noch mit materialistischen Vorstellungen liebäugeln, und zu keiner schärferen Verstandsübung uns entschließen, kommen wir nicht weiter in der Erkenntniß.

Aber, dürfte man einwenden, Natur an sich und Denken steht doch insofern in direktem Zusammenhange, als das Denken ein Resultat ist der körperlichen Organisation des Menschen, auf derselben erwächst und ohne dieselbe nirgends anzutreffen ist? So geht ja aus dem Sein das Denken direkt hervor, und eins ist unzertrennlich vom andern. Wie kann man die körperlichen Qualitäten von den geistigen trennen, da man nicht weiß, wo bei den Thatsachen der Wahrnehmung die körperliche Organisation aufhört und die geistige anfängt; da Sinneswahrnehmung und Verstandesthätigkeit untrennbar in einander verfließen?

Gewiß, das Menschenwesen muß als Eins gedacht werden; aber als Einheit können wir den Menschen nicht begreifen, da ist er für uns das Unerkennbare, das Ding an sich. Das Licht unseres Verstandes reicht nur aus, eine Seite des Menschen auf einmal zu beleuchten; wir können ihn einmal als körperliches Wesen, das andere Mal als geistiges ansehen und untersuchen. Die Vereinigung beider liegt im Unerkennbaren für uns, weil wir für jede Seite dieses Doppelwesens andre Grundbedingungen denken müssen, und diese nicht miteinander übereinstimmen. Wollen wir den Menschen als rein körperlichen auffassen; entspringen alle seine Funktionen dem Körper und dienen ihm, so ist der Mensch ganz Natur, wie die übrigen Lebewesen, und die ideale Seite seines Wesens verliert allen Boden. Fassen wir den Menschen dagegen als ein geistiges Wesen allein auf, dessen Grundgesetze: Freiheit, Sittlichkeit und Erkenntniß sind, so heben wir damit das reale Sein der ganzen Welt auf, denn Alles ist alsdann nur gedacht im menschlichen Geiste vorhanden.

Wir müssen daher den Menschen einerseits als Natur denken, andrerseits als selbstthätigen Geist. Die Verbindung beider Seiten des menschlichen Wesens liegt ein für allemal im Dunkel für uns, dem Dunkel des „Ding an sich." Der verbindende Punkt erscheint uns nicht, und was uns nicht erscheint, daran müht sich der menschliche Verstand vergebens. Was hilft es, wenn er sich mit einer Anwendung von Causalität betrügt, wo keine stattfinden kann, wo der erst wahrgenommene Zustand des Menschen, der körperliche, nicht als Ursache des geistigen betrachtet werden kann, sondern beide Zustände zugleich sind?

Das Zugeſtändniß: wir wiſſen das nicht! iſt bei ſolchem Problem eine weit höhere Stufe auf der Bahn der Erkenntniß, als die Einbildung, zu wiſſen, und in dieſem Sinne ſteht der Denkende mit Sokrates auf der hohen geiſtigen Stufe des Kriticismus, der da ſagt: „Ich weiß, daß ich Nichts weiß.“

V.

Von der Cauſalität.

Es iſt nöthig, in dieſem Abſchnitte noch die andere Grundform menſchlichen Geiſtes, die der Cauſalität, eingehend zu betrachten, beſonders weil ſich an dieſer ſo nahe verwandten, ja unmittelbar mit Zeit und Raum verflochtenen Denkform ein wichtiger Beweis erbringen läßt für die Idealität von Raum und Zeit.

Cauſa heißt Urſache, und darum führt die ganze Lehre von Urſache und Wirkung den Namen Cauſalität. Alles Geſchehen in der Natur wie von Menſchen faſſen wir als die Wirkung von etwas ſie Verurſachendem auf, das iſt der Anfang von Denken und Urtheilen; denn Zeit und Raum iſt bloß reine Anſchauung. Schopenhauer nennt Cauſalität die urſprüngliche Form unſeres Verſtandes, und leitet aus ihr ſogar die Wahrnehmung ab. Lichtſtrahlen, von einem Körper zurückgeworfen, erzeugen ein Bild im Auge — wo iſt das Verurſachende in der Außenwelt! Das Ohr vernimmt einen Klang — was iſt es, das ihn hervorbringt?

Leitet nun in der That ein urſprünglich im Verſtande vorhandenes Cauſalitätsgeſetz ſogar auf die Dinge in der Außenwelt, ſo iſt es begreiflich, daß wir Menſchen Nichts anders aufzufaſſen vermögen, als unter der Vorausſetzung, daß es

die Wirkung einer Ursache sei. Gehen wir von den Dingen aus, so ist allerdings in ihrer Wahrnehmung kein ursächlicher Zusammenhang zu finden, keine Einwirkung derselben, die uns mit ihnen in eine direkte Verbindung brächte. Gehen wir aber vom Auge aus, das ein Lichtstrahl trifft, und dem in der geraden Richtung seines Einfalls das Auge nachfolgt, den Gegenstand wahrzunehmen, der den reflectirten Lichtstrahl entsendete, so kann der Lichtstrahl allerdings als eine Ursache des im Auge entstandenen Bildes angesehen werden.

Die ganze Natur, soweit wir in sie einzudringen vermögen, erscheint uns so als eine geschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen; wenn wir sie nicht so auffassen würden, fehlte uns jeder Halt, jede Gesetzmäßigkeit in ihr.

Wir finden hier abermals ein Denkgesetz unseres Innern, das zum Bildner wird für unsre Weltanschauung, und sie lückenlos beherrscht. Allein hierbei müssen wir des großen Unterschieds inne werden: daß dieses Gesetz aus dem Verstande stammt, aber seine Anwendung nur findet in äußerer Erfahrung, indeß Raum und Zeit nicht an den Dingen gesucht werden kann, sondern in unsrer *Anschauung* von ihnen vorkommt.

Wir müssen zwar Ursache und Wirkung als allgemeines Denkgesetz voraussetzen, aber weil die Dinge ihre eigene Gesetzmäßigkeit haben, muß diese Regel erst an *ihnen* Inhalt und Bestätigung suchen. Wir können uns nicht eigene Constructionen aus Ursache und Wirkung machen wie aus Raum und Zeit durch Linie und Zahl — sondern wir müssen in jedem Einzelfalle die Dinge um ihre eigene Wirkungsweise befragen.

Steinkohlen lagern unter der Erde — hier muß eine Verwesung von Pflanzenstoffen durch hohe Temperatur

unter Luftabschluß stattgefunden haben. Hier ein Felsen, der aus Muschelkalk besteht — den muß einst Meeresboden überdeckt haben. Die Causalität ist das Warum? der Dinge, und dies Warum? nennt Schopenhauer die Mutter der Wissenschaft.

Wir legen ein Samenkorn in befeuchtete Erde, das ist für uns eine Ursache, von der wir die Wirkung unfehlbar erwarten, daß der Pflanze gleich, von der das Korn genommen wurde, eine neue Pflanze aus der Erde hervorsprieße, daß sie sich weiter entwickeln, blühen, Samen tragen werde. Wie das geschieht, das können wir freilich nicht ergründen. Unsere Auffassung als Ursache und Wirkung beweist nur, daß wir die Natur überall als wirkende erkennen, und Erfahrung uns belehrt, welcher Zustand folgt aus den früher gegebenen.

Hier können wir erkennen, daß doch das Gesetz der Causalität, obwohl eng verflochten mit Raum- und Zeitanschauung, erst aus diesen Formen hervorgeht. Erst nehmen wir Dinge wahr in Zeit und Raum, dann indem dieselben Dinge ihre Gestalt verändern, uns in andrer Zeit erscheinen, erkennen wir an ihnen Bewegung, Veränderung.

Ursache und Wirkung nehmen wir an als in der Zeit aufeinander folgend; denn sonst würden wir beide Zustände nicht von einander sondern können. Da kann nun zwischen Ursache und Wirkung ein weiter Zeitraum gedacht werden — der Baum blüht, die Früchte werden reifen. Oder auch eine rasche Aufeinanderfolge — es blitzt, der Donner wird sogleich folgen. Oder auch erscheint uns gegenwärtig eine Wirkung, von der wir die Ursache weit zurück suchen — so lagern die Gesteinsschichten über einander: welche Erdrevolution mag sie

geschichtet haben? Oder auch: wir pflanzen handhohe Fichtenpflänzchen — welch herrlicher Wald wird sich einst hier erheben!

Ursache ist das Verständniß, unser Verständniß für die reale Welt. Es geht hervor aus der Wahrnehmung einer Veränderung in Raum und Zeit, und realer Untersuchung. Wir fühlen uns auf sicherm Boden, sobald wir von einem Vorgange die nächste Ursache erforschen können. Allein es wird oft übersehen, daß von Ursache und Wirkung nur die Rede sein kann, wo mittelst der Urtheilskraft der mechanische Zusammenhang der Vorgänge genau erkannt werden kann, wo die Ursache wirklich eine bewegende ist, welche die Wirkung zu Stande bringt.

Man sagt häufig: wenn die Berge dunkelblau aussehen, wenn die Schwalben niedrig fliegen, so wird es regnen. Aber das sind nicht die Ursachen des Regens, das sind nur begleitende Thatsachen, deren Ursache eine andere ist. Die Berge sehen blau aus, weil tiefhängende Wolken sie beschatten; die Schwalben fliegen niedrig, weil die Insekten, durch Dünste herabgedrückt, sich auch in niedrigeren Luftschichten aufhalten. Die Ursache des Regens aber ist zunächst, daß die in der Luft schwebenden Dunstbläschen durch Schwere und günstige Temperatur zu Tropfen verdichtet werden. Forschen heißt, das Naturding selbst nach der Ursache seiner Veränderungen befragen.

Es liegt nun hierbei häufig eine ganze Entwicklungsreihe zwischen Ursache und Wirkung, wie zwischen Ei und Vogel, zwischen Eichel und Eiche. Der wahre Boden der Causalität ist da, wo an die Ursache direkt die Wirkung sich knüpft, beides in gleichem Verhältnisse sich befindet. Bei Ei und Eichel als Ursache wächst die Wirkung weit über die Ursache

hinaus, und diese ist eigentlich nur als Anstoß einer Entwicklung von Lebewesen aufzufassen.

Wenn wir Wasser auf gebrannten Kalkstein gießen, so erhitzt er sich und löst sich zu breiiger Masse auf. An der Luft erhärtet er wieder mit Sand gemengt.

Wasserdampf treibt einen, in einem Glasgefäß luftdicht schließenden Kolben in die Höhe; wird der Wasserdampf jedoch wieder zu Wasser kondensirt, so wird der Kolben durch den Luftdruck nach abwärts gedrückt.

Charakteristisch ist dieser Art der Causalität, die wir an unorganischen Stoffen beobachten, daß die Ursache das Maß der Wirkung bildet, und daß die Wirkung eintreten *muß*, sobald die Ursache vorhanden ist. Sie trägt also den Charakter strenger Nothwendigkeit; dieselbe erschien den Schöpfern mechanischer Weltanschauungen als das erste, maßgebende Lebensgesetz. Sie erklären die ganze Natur, den Menschen nicht ausgenommen, aus chemischen und mechanischen Vorgängen; die Welt seines Denkens mit inbegriffen. Es scheint ein Sieg über das Geheimnißvolle der Natur, daß sie, sie möge sich noch so verhüllen, zuletzt in lauter chemische und mechanische Vorgänge sich auflösen lassen muß. Aus Organen und ihren Funktionen, aus Gehirn und Nerven wird Denken, Empfinden und Wollen in lauter körperliche Thatsachen zerlegt. Zuletzt wird die Materie in Atome getheilt, die sich trennen und vergesellschaften lassen, aus deren mechanischem Zusammenstoßen Alles, was ist, mechanisch erzeugt wird.

Zuletzt wird die Welt eine Riesenmaschine! Wir hören im Geiste das Aufeinanderstoßen blinder Kräfte, ein Durcheinanderbrausen von Atomen verwirrt uns, Stoffe, die einander zersetzen, sich verschmelzen, lösen und binden, umringen

uns; unser eigner Körper ist nur ein Erzeugniß blinder, fühlloser Naturnothwendigkeit — uns schwindelt, wo im Aufeinanderprallen mechanischer Gewalten uns diese, allein der Causalität angehörende Naturansicht wie in eine Maschinenhölle hinabreißt.

Die Korrektur dieser Weltansicht liegt in den Worten Kants: „Causalität ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Dadurch wird das ganze Feld der Erfahrung, o weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt.“ Causalität ist also ein Grundgesetz menschlichen Denkens, das dadurch reale Wahrnehmung mit Zeit und Raum in ein Resultat verbindet. Es ist ein allgemeines Gesetz für menschliche Begriffe und Urtheile, indeß in den Naturobjekten die Gesetzmäßigkeit eine innere, unerkannte ist.

Die ausschließliche Anwendung des Causalitätsgesetzes auf alle Vorgänge in der Natur, wie besonders im Menschen, raubt den freien, weiteren Ueberblick. Sie geht auf Bahnen des Irrthums, wo vergessen wird, daß eben alle diese Erklärungen auf der Annahme von Naturkräften und Substanzen beruhen, die nicht erklärt werden können; daß die Ursache der Ursache nie aufzuhellen ist. Ein Stein wird geworfen, er fällt zur Erde. Hier ist immer die unerklärbare Schwerkraft, die ihn zur Erde zieht, selbstverständlich im Hintergrunde. Magnet zieht das Eisen an, aber worin beruht der Magnetismus, was ist er? Darum muß eine Erklärung der Naturvorgänge, in der Alles Causalität ist, und jeder unerklärbare Rückstand geleugnet wird, in die gröbsten Irrthümer verfallen.

Im gewöhnlichen Leben dagegen zeigt sich der Mangel an richtigem Verständniß für reale Ursachen und Wirkungen oft verhängnißvoll; und es sollte eine der ersten Regeln für Erziehende und Lehrer sein, dieses Verständniß zu eröffnen und so den richtigen Zusammenhang der Vorgänge des täglichen Lebens an ihm deutlich zu machen. Der gemeine Mann geht diesem Verständniß oft fast mit einem Aufwande von Phantasie aus dem Wege. Die Krankheit eines Kindes ist ihm die Folge davon, daß Einer dessen gutes Aussehen gelobt hat; Gestirne verkünden Krieg und Seuchen. Der Arme „ist bestimmt“, arm zu bleiben; die Ursache seiner eigenen Faulheit und Gleichgiltigkeit giebt er nicht zu.

Hier sieht man deutlich, wie viel an dem rechten Gebrauche des realen Gesetzes der Verknüpfung liegt. Raum ist jedem Menschen bewußt als Grund des Körperhaften; und Zeit ergiebt sich aus der Aufeinanderfolge der Vorgänge; aber Ursache und Wirkung, ob sie gleich ebenfalls vorgestellt werden müssen, lassen doch eine falsche Deutung zu. Aus solcher falschen Herleitung der Thatsachen von eingebildeten Ursachen, die der rechten Erkenntniß geflissentlich aus dem Wege geht, ergeben sich verkehrte Handlungen. Eine Krankheit wird vorgeblich durch Sympathie geheilt, und die nöthige Vermittlung des Arztes, die erforderliche Pflege versäumt. Auf einem Hause, Felde oder Menschen lastet ein Fluch; er kann nicht vorwärts kommen — so erwartet man in Unthätigkeit die Erfüllung desselben.

Natürliche Ursachen an der Hand der Naturkenntnisse zu verstehen, müßte das erste und wichtigste Bildungsmittel für Kinder und das Volk sein. Roßmäßler, Bernstein, Stinde leisteten ihrem Volke wichtige Dienste durch Verständlich-

machung natürlicher Ursachen und Wirkungen an der Hand praktischer Erfahrung durch Darstellungen aus Naturwissenschaft und Industrie.

Ihre Werke sollten auf des Bauern Tische liegen, um die verkehrtesten Begriffe von Ursache und Wirkung allmälig aus den Köpfen zu bringen. Daran giebt es überall im Volke einen Augiasstall auszuräumen.

Causale Betrachtung realer Vorgänge ist ein anderes als das Grundgesetz der Causalität. Es wird an mechanischen und chemischen Veränderungen demonstrirt, daß die Wirkung unfehlbar auf die Ursache erfolgen muß, und ergiebt als allgemeinen Ausdruck dieses Gesetzes die Nothwendigkeit.

Kein Objekt in der Natur kann seine Einwirkung weiter erstrecken, als die in ihm wohnenden Naturkräfte und seine äußere Gestaltung es bedingen. Kein Fluß kann höher gelegene Gegenden unter Wasser setzen; er muß sie aber überströmen, wo sie mit tieferem Niveau sich ihm in den Weg stellen. Er kann nicht fließen, wohin es ihm beliebt; genau muß er die tiefliegendste Stelle in seinem Laufe suchen und sich dort ausbreiten, bis er sie erfüllt hat. Feuer kann nur weitergreifen, wo ihm brennbare Stoffe erreichbar sind; aber dann muß es sie in Asche verwandeln. Verschiedene Metalle können nur schmelzen, wo sie dem für diesen Vorgang nöthigen Hitzegrade ausgesetzt sind, aber dann müssen sie schmelzen. Was leichter ist als Wasser schwimmt auf demselben, was schwerer ist, muß untersinken.

Die Zeitfolge ist keine wesentliche Bestimmung des Causalitätsgesetzes, sie ist nur wesentlich für die reale Beobachtung von Ursache und Wirkung.

Am Causalitätsgesetz ist das Wichtigste: daß ein Vorgang durch den vorhergehenden bedingt sei. Vorher ist die Nacht und nachher der Tag; aber deshalb ist die Nacht nicht die Ursache des Tages. Vorher ist Krankheit und nachher Gesundheit; aber beide Zustände stehen in keinem ursächlichen Zusammenhange. Nur da können wir gesetzmäßig von einer Ursache reden, wo sie uns als wirkende begreiflich ist, und die Wirkung allemal und unfehlbar eintreten muß.

Wir haben für die Zeit- und Raumanschauung ein sichtbares Zeichen: die Zahl und die Linie, die geometrische Form. Für die Causalität giebt es jedoch kein sichtbares Zeichen; nur einen Begriff, den der Nothwendigkeit. Soweit wir wirkliche Zustände erkennen, ist Alles Natur und Nothwendigkeit.

Die Dinge sind in beständiger Wechselwirkung aufeinander, das ist das Causalitätsgesetz im reinen Verstande. Daß kein einzelnes Geschehen irgendwo aus diesem Zusammenhange sich lösen kann, das bildet den Begriff: Nothwendigkeit.

Nichts ist geeigneter, uns deutlich zu machen, daß Raum und Zeit leere Formen sind, und Nichts von den Dingen mit sich tragen, als eine Vergleichung der Raum- und Zeitanschauung mit dem Gesetze der Causalität. Es giebt nur einen Raum, eine Zeit, und alle Räume und Zeiten sind Theile desselben. Allein da Causalität zum einen Theil unser Denkgesetz ist, zum andern Theil in die Dinge forschend eindringt, und durch Erfahrung an denselben dargestellt wird, so nimmt auch diese Denkform, je nach den Dingen, einen verschiedenen Charakter an.

Als Reich der Causalität im strengen Sinne und vollem Umfange sind nur die unorganischen Stoffe und Körper zu betrachten. Da wir aber unser Denkgesetz auf alles Wahrnehmbare ausdehnen müssen, so fragt sich, in welchem Sinne erscheint die Causalität im Leben der Pflanzen und Thiere?

Ursachen im eigentlichen Sinne sind auch hier nicht ausgeschlossen; Pflanzen und Thierleben verlangt bestimmte Grundlagen in Bodenmischung, Luft und Klima, darin es sich entwickeln könne. Allein wo Licht, Wärme und Luft auf den Boden wirken, da erzeugt sich ein Neues, ein belebtes, organisches Wesen.

Causalität im Pflanzenleben und dem vegetativen Theile des Thierlebens besteht schon nicht mehr in meßbaren Verhältnissen. Reiz von Licht und Wärme, von alkalischen Stoffen, giebt dem vegetativen Leben einen Anstoß, sich zu entwickeln. Hier ist das Gegebene das Samenkorn, das Ei. Ob also Licht und Wärme als Ursache auf die verschiedenen Keimstoffe wirken, wird dennoch die Wirkung eine ganz andere sein, und den inneren Bedingungen von Samenkorn und Ei entsprechen. Hier ist also die Ursache eine ganz allgemeine Grundbedingung des Werdens und Entwickelns, deren Resultat in jedem Falle ein anderes ist, und deren Art also von der Ursache durchaus nicht abhängig ist. Hier wächst die Wirkung weit über die Ursache hinaus, und aus derselben ist die Wirkung keinenfalls zu berechnen noch zu bemessen.

Die Zellenbildung ist der erste Anfang der Gestaltung eines Lebewesens. Im Pflanzenkörper sehen wir, wie in den niedrigsten Thieren, eine Zusammensetzung aus solchen Einzel-

wesen; Zellengruppen, die jede ihr eignes Leben besitzen; denn die kleinsten Theile können vom Ganzen getrennt werden, und das Ganze leidet nicht; das Abgetrennte lebt sogar selbständig fort, bildet wieder Wurzeln, Triebe, Glieder.

Aber immer mehr strebt das Leben in entwickelteren Formen einem Centrum zu, schon der Körper höherer Thiere ist ein einheitliches, abgeschlossenes Wesen, dessen Gliederzahl beschränkt ist, dessen innere Theile gezählt sind, und keins fehlen, keins hinzukommen kann.

Liegt die Grundbedingung zur Entwicklung pflanzlichen und thierischen Lebens auch im Dasein von bestimmten unorganischen Stoffen, so kann man doch die Ursache der Entstehung des Lebewesens nur als einen Reiz ansehen, der in Licht, Wärme, Befruchtung ausgeübt wird, und dem ein Proceß der Entwicklung sich von innen heraus als Wirkung anschließt.

Auf der Grundlage des vegetativen Lebens erhebt sich im Thiere ein Bewußtsein. Ihm ist freie Bewegung verliehen; es muß sich die Mittel zu seinen Lebenszwecken selbst verschaffen; dazu braucht es Verstand. Seiner Lebenszwecke selbst wird es nur insofern bewußt, als es braucht, um die Mittel zu finden, sie zu erfüllen. Es kann sie nicht zugleich begrifflich in sich haben, wie der Mensch. Es kann sie nicht abgetrennt von sich denken. Das Thier und seine Lebenszwecke sind Eins, werden unfehlbar und genau erfüllt; darum nennt man das Bewußtsein von ihnen Instinkt.

Die Ursache vom Handeln des Thieres nennt man Motiv, oder Beweggrund, weil es überlegen kann, und auch mit List und absichtlicher Täuschung seine Zwecke verfolgen. Doch sind alle seine Zwecke an die realen Dinge gebunden;

Thier und Pflanze erscheinen in Gattungen, Arten, und das Thier hat vornehmlich das Bewußtsein seiner Art und handelt darnach.

Vom Menschen kennt man nur eine einzige Art; denn die Form seines menschlichen Bewußtseins ist in allen Menschen gleich, nur dem Grade nach verschieden ausgebildet. Deshalb spricht man wohl von Menschenracen, aber nicht von Arten oder Gattungen. Das Bewußtsein seiner Zwecke spaltet sich in ein natürliches seiner Begehrungen, und in ein begriffliches. Begriffe werden anerzogen; aber nicht die Fähigkeit, sich Begriffe zu bilden. Mittelst der Anschauung in Zeit und Raum, die keinem Menschen fehlt, ersteht in ihm die Welt seiner Vorstellung. Instinkte fehlen ihm gänzlich; er kann nicht unbewußt handeln.

Man kann nicht sagen, daß reale Dinge den Menschen zum Handeln reizen; sondern die Begriffe von angenehm oder unangenehm, die er an sie knüpft; denn häufig erfüllt das, was er sich wünscht und heiß begehrt, seine Zwecke gar nicht. Was das Kind reizt es zu besitzen, ist dem reiferen Menschen gleichgültig. Das Kind sieht in einem blechernen Säbel eine stolze Waffe, in einem Vogelnest eine Eroberung. Der denkende Mensch sieht in solchem Besitz einen Frevel; gut und böse, nützlich oder schädlich entscheidet immer mehr über seine Handlungen.

Weil der Mensch nun Begriffe bilden kann, so muß er sie bilden.

Er kann sich des Bewußtseins von Gut und Böse nicht entäußern; Begehrungen und Leidenschaften treiben zum Handeln, als sinnliche Motive; Scham, Ehre, Mitleid als sittliche Motive setzen sich ihnen entgegen. Die Motive kämpfen

gegeneinander, bis das stärkste den Sieg erringt. So ließe sich des Menschen Thun ebenso genau berechnen als jede physikalische Erscheinung, wenn man seine Motive kennen könnte.

Aber welches ist das stärkste Motiv? Hierbei kommt es auf des Menschen Charakter an. Noch so sehr von Rachelust und Zorn erregt, vermag der Eine doch im letzten Moment nicht seinen Mitmenschen ernstlich zu schädigen. Oder der Andre, noch so sehr bedrängt durch sittliche Bedenken, vermag zuletzt seiner Genußsucht nicht zu widerstreben.

Immer mehr entzieht sich die Causalität der möglichen Betrachtung; sie verhüllt sich zuletzt im Ich des Menschen. Seine eignen Handlungen kann der Mensch erst beurtheilen, nachdem er sie vollbracht hat. Was an ihm selbst ist, das weiß er nicht. Und doch ist dies innerste, unerkannte Ich dasjenige, was in allen Handlungen seine eigne Richtung einschlägt — oft taub gegen die Mahnungen der Vorsicht, in seltenen Fällen taub gegen die Mahnungen der Selbstsucht.

Diese letzte Form der Causalität, die im eigenartigen, mehr oder minder selbstsüchtigen Charakter sich der Wahrnehmung gänzlich entzieht, nennt Laas die „Causalität des Ich.“ Hier ist uns nur die Wirkung erkennbar, von der wir auf die Ursache schließen — eine Vergleichung beider ist unmöglich. Hier kann uns deutlich werden, wie unser Denkgesetz auch auf alle Fälle angewendet wird, in denen uns die inneren Vorgänge in der Natur unbekannt bleiben.

Kant sagt: „Es giebt in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen

Gegenstände sind, die uns unabhängig von unsern Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserm reinen Denken, sondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mithin kein sicherer Aufschluß erwartet werden kann." —

Das Resultat der Untersuchung, was Causalität sei, im realen Sinne, ist also dieses: zu einer *Ursache* gehört zweierlei; ein Objekt, das im *ruhenden* Zustande die *Möglichkeit* zu einer Veränderung in sich enthält, und ein *Anstoß*, der dieses Objekt in Bewegung bringt, zu einer Veränderung nöthigt. Das Objekt in seinem neuen, verursachten Zustande stellt dann die Wirkung dar. Dies ist an Beispielen für Jeden leicht zu demonstriren. Veränderungen geschehen in der Zeit. Das ruhende Objekt, sagen wir ein Gebirge, ein Meer, braucht keine Zeitbestimmung. Sobald es aber in Bewegung kommt, ein Bergsturz eintritt, ein Sturm, muß der Eintritt der Bewegung in der Anschauung festgestellt werden, durch einen Einschnitt in der unendlichen Linie der Zeit markirt, und das Objekt erscheint in der Zeit. Raum und Zeit fixirt also die Veränderung, und die Objekte in Bewegung, — sie ergiebt das Wo und Wann einer Veränderung. Aber das Wodurch — wie entstand das im denkenden Menschen?

Der ursprüngliche Gedanke einer Wirkung der Dinge aufeinander muß im beobachtenden Geiste aufgewacht sein durch die Wahrnehmung der eigenen Wirkung des Menschen auf die Dinge. Ich pflanze den Baum, ich tödte das Thier — so wirke ich in der Natur. Erscheint nun eine von mir nicht bewirkte Veränderung, so muß ich fragen: wer hat das gethan? Oder was ist die Ursache davon?

Causalität läßt sich also denken, erstens als reine Wahrnehmung eines Vorgangs „der Mond bescheint die Erde", zweitens dargestellt an Objekten durch Vermittlung von Raum und Zeit: „die Stellung des Mondes zwischen Erde und Sonne ist die Ursache der Sonnenfinsterniß." Drittens als reines Verstandesgesetz: „alle Dinge wirken auf einander, und stehen in ununterbrochenem Zusammenhange von Ursache und Wirkung mit einander." Viertens als Vernunftsgesetz: „der Mensch faßt alles Geschehen unter den allgemeinen Begriff von Ursache und Wirkung. Dieses Gesetz ist der Ersatz für die unerkannte Gesetzmäßigkeit der Natur." Fünftens als ein philosophischer Begriff: „der Mensch, obgleich ein Naturwesen, den Gesetzen aller Natur unterworfen, hat doch im unerkannten Innern zugleich ein eignes, individuelles Gesetz, die Causalität seines Ich."

VI.

Urtheile aus reinem Verstande und aus reiner Vernunft.

In genauem Zusammenhange mit der Idealität von Zeit und Raum steht die Frage, die in der Kritik der reinen Vernunft gleich in der Einleitung aufgeworfen wird; sie lautet: wie sind *synthetische Urtheile a priori* möglich?

Diese Frage ist der Ausdruck einer der wichtigsten Erörterungen in dem Buche Kants, das eine neue Erkenntnißweise in die Philosophie gebracht hat. Sie zeigt, wie die Idealität von Zeit und Raum im künstlichen Gebäude der Sprache sich ausdrückt, und liefert an sich einen so scharfsinnigen Prüfstein für jede auszusprechende Wahrheit, daß sie im Wesentlichen kurz berührt werden muß.

Kant unterscheidet zuerst analytische und synthetische Urtheile. Das analytische Urtheil ist ein *erklärendes*; es sagt von einem Dinge nur Etwas aus, das in dem Begriffe desselben schon enthalten ist. Sage ich z. B. „jeder Körper ist ausgedehnt", so erkläre ich nur, was ich unter Körper verstehe, denn ich kann mir doch keinen Körper anders vorstellen als ausgedehnt, einen Raum einnehmend. Kant

bezeichnet solche Urtheile als sehr nothwendig, damit man zuerst sich selbst wohl verstehe.

Das analytische Urtheil kann ein bejahendes oder auch verneinendes sein, also man kann dadurch feststellen, was in einem Begriffe enthalten ist, und was ihm widerspricht.

Das synthetische Urtheil ist dagegen ein *hinzufügendes*, es verbindet den Gegenstand mit einer Beobachtung, die nicht in dessen Begriffe enthalten ist, es *erweitert* ihn. „Der Himmel ist blau", oder „der Himmel ist nicht grün", das wäre ein analytisches Urtheil. Aber „der Himmel ist voll Gewitterwolken", das ist ein synthetisches Urtheil, es fügt eine neue Anschauung hinzu.

Alle Erkenntniß ist in synthetischen Urtheilen ausgedrückt. Aber diese Urtheile selbst müssen wieder in mehreren Arten unterschieden werden.

Unter den synthetischen giebt es also: 1) *empirische Urtheile*: solche aus reiner Wahrnehmung. Der Wald ist grün. Der Hund bellt. Solchen Urtheilen wohnt alle Unbestimmtheit und Veränderlichkeit der Sinneswahrnehmung bei. Denn im Winter ist der Wald nicht grün, und in der heißen Zone verlernt der Hund das Bellen.

2) *Erfahrungsurtheile*: Sage ich also: im „*Sommer* ist der Wald grün", so habe ich eine Zeitbestimmung hinzugefügt, die meinem Urtheil das Veränderliche und Unbestimmte benimmt, und es zu einem nothwendigen erhebt. Es kann doch nicht anders sein, als daß im Sommer der Wald grün ist.

Das Erfahrungsurtheil entsteht, wie die Erfahrung selbst, aus einer Verbindung von Sinneswahrnehmung mit den Formen von Raum und Zeit. Das *Zufällige* in der

Wahrnehmung wird zum Nothwendigen durch Raum- und Zeitbestimmung.

3) Synthetische Urtheile a priori. Solche Urtheile gehen dagegen aus der Raum- und Zeitanschauung hervor, ohne Objekte. Die Wahrnehmung an Objekten ist ungewiß und veränderlich. Die Dinge in der Natur verändern sich; ihre Zustände wechseln ohne Unterlaß — auch das Individuum hat seine besondere, durch Sinne und Charakter bedingte Auffassung von ihnen. Aber Zeit und Raum ist für Alle und Alles gleich. Jeder bemißt die innere Zeit, das Nacheinander seiner Empfindungen und Vorstellungen nach der allgemein gültigen, astronomischen Zeit.

Jeder zählt die Dinge mit den gleichen, allgemeingültigen Zahlen — wie wäre es möglich, sie anders zu zählen? Jeder kennt den Kreis, die gerade Linie — wie ließe sich Etwas daran verändern, oder andre Grundformen erfinden?

Alle Erkenntnisse, die nun aus diesen mathematischen, reinen Zeit- und Raumvorstellungen (ohne Objekte) entstammenden Formen hervorgehen, sind, ihrem Ursprunge gemäß, unveränderlich — sie zeichnen sich aus durch die absolute Gewißheit, sie können nicht anders sein oder vielmehr, da sie nur im menschlichen Verstande sind, nicht in der Natur — nicht anders gedacht werden.

Alle Urtheile also aus Mathematik und Geometrie sind synthetische Urtheile a priori. „Dreimal drei ist neun," „das Dreieck hat drei Winkel." Das steht fest für jeden Verstand ohne Wanken.

Kant sagt über diese Erkenntnisse a priori: „Die Mathematik giebt das glänzende Beispiel eines sich, ohne Beihülfe der Erfahrung, von selbst erweiternden, reinen Verstandes."

Es konnte auch in der Philosophie vor Kant das synthetische Urtheil a priori nicht unterschieden und vom Erfahrungsurtheil scharf abgegrenzt werden, weil dazu erst Raum und Zeit als bloße Form der Anschauung begriffen und von der Sinneswahrnehmung abgetrennt gedacht werden müßte, welche Trennung Kant durch die Idealität von Raum und Zeit vollbrachte.

Woher wir also Erkenntnisse nehmen, denen unumstößliche Gewißheit zugehört, da wir doch in der Erkenntniß der Natur ewig Stümper bleiben, läßt sich allein erklären aus der Gewißheit und Allgemeinheit von Zeit und Raum, die jedem Verstande innewohnen, und ohne welche wir gar keine Gegenstände wahrnehmen könnten.

Wenn wir also unterscheiden:

1) Das rein empirische Urtheil: „Die Sonne giebt Licht," so ist dessen Charakter Veränderlichkeit, Unbestimmtheit.

2) Das Erfahrungsurtheil (synthetisches Urtheil a posteriori, in Folge der Erfahrung), „im Mittsommer haben wir 16 Stunden Tag und 8 Stunden Nacht", so ist dessen Charakter Bestimmtheit, Nothwendigkeit.

3) Das synthetische Urtheil a priori oder mathematisches Urtheil: 16 und 8 ist 24, so ist dessen Charakter vollkommene Gewißheit, Unveränderlichkeit.

Der praktische Gebrauch solcher Unterscheidungen ist von hervorragender Bedeutung. Wenn wir bei jedem Satze, der irgend wie als Erkenntniß aufgestellt wird, uns klar machen

können, welcher Gattung von Urtheilen er zugehört, so muß uns sofort einleuchten, welcher Grad von Bestimmtheit ihm zugeschrieben werden kann. Wird z. B. gesprochen von der Verstandesthätigkeit der Thiere, welcher oft eine zu große, zuweilen eine zu geringe Ausdehnung zugeschrieben wird, so wird uns durch die Unterscheidung der Urtheile sofort klar, daß ein Thier nur ein empirisches Urtheil haben kann.

Ein Erfahrungsurtheil im menschlichen Sinne können wir ihm schon nicht zusprechen, weil in der Wahrnehmung des Thieres Ort und Dauer untrennbar mit den Objekten verbunden ist, und nur zugleich mit ihnen in das Bewußtsein fällt. Eine von Linien begrenzte Gestalt vermag das Thier sich nicht vorzustellen; es kennt von der Zeit nur die Gegenwart, von Vergangenheit und Zukunft weiß es nur so viel, als sich auf die Erfahrung seines eigenen Lebens bezieht, indeß sich im menschlichen Bewußtsein eine unendliche Vergangenheit, wie eine endlose Zukunft mit dem gegenwärtigen Augenblick verbindet. Also hat das Thier überhaupt keine Anschauung von den Dingen, wenn wir unter Anschauung eine begehrenslose Betrachtung verstehen.

Könnten wir aber dem klügsten Thiere wohl beibringen, daß 2 mal 2= 4, oder daß in einem Dreieck die Summe der Winkel zwei Rechten gleich sei!

Also können wir mit Gewißheit sagen: daß keinem Thiere ein Urtheil a priori möglich ist. Wir haben durch solche Unterscheidung der Urtheile ein untrügliches Mittel der Einsicht gewonnen, das uns den Umfang der Urtheile auf ein bestimmtes Maß einschränken läßt; nur durch formale Erkenntniß.

Wird durch mathematische Schlüsse bewiesen, daß der

Raum auch vier Dimensionen haben könne, so müssen wir ein solches Urtheil im praktischen Sinne sofort verwerfen, es als Sophisma erkennen. Der Raum hat drei Dimensionen, Höhe, Breite und Tiefe, das ist ein mathematisches Urtheil a priori und solche sind unveränderlich, weil sie allein unserm Verstande entstammen, ohne daß Sinneswahrnehmung oder Einbildungskraft ein Täuschendes, Veränderliches hinzubringen könnte.

Durch ihre vollkommene Durchsichtigkeit und apodiktische Gewißheit werden die Urtheile a priori jene Stamm- und Grunderkenntnisse, um die alle Erfahrung sich sammelt, um eine Wissenschaft zu bilden.

Die Wissenschaften, aus Urtheilen a priori gebildet, Geometrie, Astronomie sind einer unendlichen Erweiterung fähig, ebenso wie dem Raume, der Zeit, ins Unendliche Theile angesetzt werden können, ohne daß jedoch irgend eine Grunderkenntniß derselben jemals verändert werden könnte.

Die Naturwissenschaften bestehen aus einer Summe von Erfahrungsurtheilen: Die Schwalben ziehen fort — im Herbste — Eisen schmilzt im Feuer — warum?

Dieses Warum geht hervor aus dem aus Zeit und Raum entwickelten synthetischen Urtheil a priori:

„Jeder Vorgang muß eine Ursache haben.“ Durch dieses Grunderkenntniß, das ursprünglich in jedem Verstande beruht, ist der Zusammenhang gegeben, der alle Erfahrungsurtheile verknüpft und sie in eine Allgemeinanschauung der Zusammengehörigkeit einschließt.

Ja wenn wir Vorgänge annehmen könnten ohne Wirkung und ohne Ursache, so würde jede Wissenschaft der natür-

lichen Dinge auseinander fallen in lauter zufällige, zusammenhangloſe Erfahrungen.

Die Chemie beobachtet und operirt mit den Stoffen; aber ihr centrales Geſetz, daran ſie alle Erfahrungen entwickelt, iſt das Urtheil a priori: „Alle Dinge in der Natur ſtehen in beſtändiger Wechſelwirkung.“

Wenn Stoffe ſich abnützen und verſchwinden könnten, ſowie ihre Accidenzien, die Kräfte, ſo wäre aus Phyſik nichts Feſtſtehendes zu erfahren. Erſt muß a priori eingeſehen werden, daß:

„Die Summe der Subſtanzen ſich weder vermehren noch vermindern kann.“

Dann gewinnt durch dieſe Grundüberzeugung die Phyſik einen ſichern Halt, und bei Allem, was gelehrt wird, iſt dieſes Grundurtheil vorausgeſetzt.

Alle dieſe Urtheile ſind reine Verſtandesurtheile. Sie ſind die Führer in der realen Welt, um ſich in jedem Falle darin zurechtzufinden. Wo immer Objekte in Betrachtung kommen, oder Begriffe aus Raum und Zeit abgeleitet, da iſt die Sphäre des Verſtandes, der, ſo weit ſeine Spekulationen ſich erſtrecken, ſo hoch bis in die fernſte Sternenwelt ſie ſich verſteigen mögen, doch ſtets auf Reales, durch die Natur Gegebenes, durch Sinneswahrnehmung Erkennbares, aus Raum und Zeit Conſtruirtes ſich bezieht.

Anders iſt es mit den Urtheilen aus reiner Vernunft. Dieſe faßt überall den Menſchen in ihre Betrachtungen, ſie bezieht ſich auf ſeine Auffaſſung der Dinge, ſie begreift

die vom Verſtande gegebene Welt der Anſchauung in ſich, aber ſie ſpiegelt dieſelbe gleichſam ab im Selbſtbewußtſein. Die Vernunfterkenntniſſe haben ihren Grund im Einheitsbewußtſein des Menſchen und dadurch ſcheiden ſie ſich fundamental von den Verſtandeserkenntniſſen.

Das Selbſtbewußtſein bezieht alle Dinge auf ein centrales Ich, das eigenartig fühlende, denkende, einbildende, wollende. Dieſes Ichbewußtſein iſt daſſelbe von ſeinem erſten Erwachen in der Kindheit, es bleibt daſſelbe bis zu ſeinem Erlöſchen im Tode. Durch daſſelbe iſt der innere Menſch eine Einheit; von ſeinem Ich läßt ſich Nichts hinweg, Nichts hinzu denken — es iſt ein Untheilbares, Unveränderliches, von allen anderen Weſen dadurch Abgegrenztes. Alle Veränderungen betreffen dies Ich nicht; ſie bilden den Menſchen um, ſofern er erſcheint, aber nicht ſofern er iſt, er kann kein Andrer durch ſie werden.

Dieſes Ich iſt alſo einestheils ein ruhendes, weil unveränderliches, — der Hintergrund der bewegten Vorſtellungswelt, — es iſt auch anderntheils ein ſelbſtändig reagirendes Weſen, das durch die Eindrücke der Vorſtellungswelt zu Gefühlen von Schmerz und Freude, zum Bevorzugen einzelner Vorſtellungen und Abſtoßen anderer, zu Wollen und Widerſtreben in eigenartiger Weiſe erregt wird.

Die Sphäre des Verſtandes enthält die Anſchauung der Welt als Wirklichkeit — ihre Beſtimmungen ſind Raum und Zeit, ihr entſpricht als Reaction des Ich das Wiſſen, Beſitzen- und Genießenwollen, der Kampf ums Daſein.

Die Sphäre der Vernunft iſt die begehrungsloſe Anſchauung. Hier wird erkannt, was ſchön, was gut, was wahr iſt; ſie iſt die Sphäre menſchlicher Werthſchätzung.

Vermöge der Einheit des Ich bildet die Vernunft centralisirende Begriffe. Der Verstand hat die verschiedenen Merkmale der Erscheinungen zusammengefaßt zu Begriffen: Thier, Pflanze u. s. w. Die Vernunft sammelt die Begriffe in eine Gesammtvorstellung: Natur, als den Inbegriff aller Wahrnehmung, wie aller gesetzmäßigen Verbindung eigenthätiger, lebendiger Wesen, Stoffe und Kräfte.

Vermag der Verstand die Erfahrungen in einen Kreis um ein Grunderkenntniß zu sammeln, und Wissenschaft zu erzeugen, so erforscht Vernunft wieder den Grund der Möglichkeit solcher Erkenntnisse und beleuchtet sie ihrer Entstehung nach.

Wenn also über die im Verstande bereits festgestellten Erkenntnisse die Vernunft ihre Urtheile abgiebt, so sind es sittliche, ästhetische, erkenntnißtheoretische Urtheile. Die Erkenntnisse werden hier nicht als reale, im practischen Leben, in der Wissenschaft verwendbare betrachtet; sondern ihrem Werthe, ihrer Möglichkeit, ihrem Grunde nach erwogen. Philosophische Urtheile sind Urtheile aus reiner Vernunft.

Urtheilt also der Verstand a priori:

„Alle Dinge sind in Raum und Zeit," so urtheilt die Vernunft:

„Das Nebeneinander und das Nacheinander der Vorstellungen ist die allen Menschen innewohnende Form ihrer Anschauung." Sagt der Verstand:

„In Ursache und Wirkung bewegt sich in nirgend unterbrochenem Kreislauf die Welt," so sagt die Vernunft:

„Die Verknüpfung und Wechselwirkung der Dinge ist die Grundform des Verstandes in denkenden Wesen." —

Metaphysische Urtheile sind auch Urtheile aus reiner Vernunft, aber sie gehen noch um eine Stufe höher im allgemeinen Ueberblick über die Möglichkeit der Erkenntnisse. Sie wagen sich bis an die Grenzen menschlicher Einsicht, wo wir dem letzten Grund der Dinge fragend gegenübertreten, ohne je eine positive Auskunft erlangen zu können.

Es liegt aber in der Natur des Menschen, solche Fragen zu thun. Fortschreitende Erkenntniß ist seine eigenste, edelste Aufgabe, die kein Naturwesen mit ihm theilt. So schreitet allezeit die Erkenntniß soweit vor, als sie vermag, bis sie den Boden unter den Füßen verliert, bis ihren Fragen keine Antwort mehr wird.

Dann kann mit Recht nur bestätigt werden, was sich nicht mehr erforschen läßt; aber die Grenze dieser Möglichkeit anzugeben, enthält an sich schon die allerwichtigsten Aufklärungen.

Die Metaphysik vor Kant gab die Antworten auf die letzten Fragen, und darin überschritt sie ihre Befugnisse. Diese Antworten konnten nicht mehr Erkenntnisse, sie mußten Dogmen, Lehrsätze bringen, an welche man glauben mußte.

Aber Kants Metaphysik läßt überall das Dogma fallen und kritisirt überall nur die Frage nach den letzten Erkenntnissen, ob sie statthaft sei oder nicht. Dadurch begründet er eine neue Methode der Metaphysik.

Sagt also z. B. das Verstandesurtheil: „Raum und Zeit sind die Formen aller Dinge, und Nichts ist außer ihnen, was angeschaut werden könnte" —

das Vernunfturtheil: „Die reale, sinnliche Welt entsteht in menschlicher Vorstellung im Rahmen von Raum und Zeit,"

so sagt das metaphysische Urtheil: „Ist der Inbegriff der Natur Alles, was durch menschliche Sinne, wie durch Zeit und Raum vorgestellt werden kann, so muß die Natur doch noch Etwas an sich sein, menschliche Vorstellung hinweggedacht; und das ist das ‚Ding an sich' Kants."

Oder in Bezug auf Causalität:

Verstandesurtheil: „Die Natur besteht in Ursache und Wirkung, in der Wechselwirkung aller ihrer Kräfte."

Vernunfturtheil: „Causalität im menschlichen Bewußtsein besteht aus zwei Faktoren: aus Wahrnehmung; indem der Mensch Dinge in der Natur als wirkende erkennt und erforscht, und aus Erkenntniß a priori: indem er aus Zeit- und Raumbegriff ihre Veränderung, Bewegung ableitet."

Metaphysisches Urtheil: „Causalität ist die Bedingung aller Erscheinung. Unbedingt durch ihre Gesetze ist nur, was nie erscheinen kann. Das Handeln des Menschen ist der Causalität unterworfen, denn es erscheint; aber sein Ich, der Inhalt seines Selbstbewußtseins, erscheint nicht, und hier ist die letzte Ursache des Handelns, ein Unbedingtes, das selbst keine Ursache mehr hat." —

Wie mühsam ist doch die geistige Arbeit, bis zu solchen aufhellenden Gedanken, solchen Resultaten der Vernunft sich durchzuarbeiten, als sie Kant geliefert hat! Sein Leben war dieser Anstrengung allein gewidmet.

Aber die wichtigsten Grundgedanken, die in der Idealität von Zeit und Raum, im Unterschiede und der Bedeutung der synthetischen Urtheile, und in seiner neuen Methode der Metaphysik begriffen sind, gehen einer aus dem andern folgerichtig hervor. Sie bezeichnen ein neues Zeitalter der Philosophie.

Wie in der Mathematik die ersten gefundenen Axiome für alle Zeit gültige Erkenntnisse bleiben mußten, da sie aus der Natur des Verstandes selbst entwickelt waren, — so müssen die wichtigsten Erkenntnisse Kants als aus der Natur der menschlichen Vernunft abgeleitet, für alle Zeit geltend bleiben, da sie weiter ausgebildet werden können, aber den Grundstein legen für alle kommende Weiterentwicklung der Philosophie.

VII.

Die Vielheit der Objekte in Zeit und Raum und die Einheit im Selbstbewußtsein.

Wir haben gesehen, wie der Verstand, da er die Dinge als Vielheit im Raum und der Zeit betrachtet, ganz abweichende Erkenntnisse liefert von der Vernunft, welche die Dinge als Einheit betrachtet, in der Zusammenfassung aller ihrer Bedingungen.

Es ist daher von Wichtigkeit, allezeit zu unterscheiden, in welchem Sinne von Thatsachen gesprochen wird; ob im realen Sinne, oder im ästhetischen, ethischen, erkenntnißtheoretischen Sinne.

Der Zwiespalt, der dadurch entsteht, daß der Punkt nicht genau festgestellt wird, von dem bei einer Beweisführung ausgegangen wird, kann durch schärfere Untersuchung ausgeglichen werden. In jeder Art von Weltanschauung soll der Ausgangspunkt genau erörtert werden, damit nicht Urtheile aus Verstandesanschauung mit Urtheilen aus reiner Vernunft vermischt und beide unter einander vertauscht werden; damit nicht von einer Welt der Vielheit ausgesagt wird, was nur der Welt in der Einheit des Selbstbewußtseins zusteht, und umgekehrt.

Die Sinneswahrnehmung bringt viele einzelne Objekte zur Anschauung, ja Dinge in großer Anzahl. Sie wandeln vor dem Auge vorüber in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen; sie erscheinen neben einander im Raume. Die Objekte werden als verschiedenartig wirkend erkannt; es wird jedem die Möglichkeit zuerkannt, in verschiedenen Zuständen zu erscheinen, sich zu verändern. Die ganze Natur zeigt Objekte voll Wandel und Leben. Was nicht mehr seine eigenen Bedingungen erfüllen könnte, wäre todt. Aber was ist Tod in der Natur? Wo das organische Wesen seine Lebenszwecke aufgegeben hat, da beginnt sofort die Thätigkeit der einfachen Stoffe, die wieder neue Verbindungen eingehen, indem sie aus der pflanzlichen oder thierischen Form sich lösen.

Die organischen Wesen entstehen, werden geboren und sterben, aber die Substanzen können von keinem Werden und Vergehen ergriffen werden — sie *sind*! Das Urtheil des Verstandes besagt a priori: „bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz."

Hier sind wir auf dem Wege der Naturforschung zuerst an einem Begriffe angelangt, der über Raum und Zeit hinausgeht; der Verstand führte uns darauf durch eine Verneinung — Alles vergeht — wo ist der Grund von allen Dingen, der nicht vergeht? An diesen realen Grund aller Wahrnehmung knüpfen wir also verstandesgemäß die Einsicht von einer Einheit auf dem Grunde aller Erscheinung an.

Die Materie — so nannte man schon im Alterthum das Beharrende auf dem Grunde aller Wesensformen, das kein Naturforscher zu erklären vermochte, aber auf dessen Annahme alle Naturforschung beruht. Materie sagt uns: es *ist* etwas unverändert Körperliches, das immer einen Raum

einnehmen muß, das in sich die Bedingungen jeder Form trägt, das aus sich die endlose Welt der Erscheinung immer neu entstehen läßt, ohne je eine Abnahme oder Zunahme seines Bestandes zu erfahren.

Materie ist auch nur eine Vorstellung — sie kann in keiner Erfahrung vorkommen, denn sie ist ein Weltstoff ohne jede Qualität. Sie ist eine Forderung des Verstandes, aus Raum und dessen Erfüllung hervorgehend, in der Zeit als in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen gedacht. Da Materie, als der Stoff aller Veränderung und Bewegung, dem Begriffe Veränderung als nothwendiges Gegenbild anhängt, so ist es auch noch Niemandem eingefallen, Materie hinwegzubeweisen.

Die Sensualisten, welche die ganze Welt aus Sinneswahrnehmung ableiten, wollen sich nur nicht gestehen, daß sie doch Etwas denken müssen, daran alle Veränderung sich vollzieht, so wie Etwas, das Empfindung haben kann, sowie Bewegung einen Hintergrund fordert, darauf sie sich abgrenzt.

Materie ist also die erste Einheit, die wir gefunden haben — und diese Einheit wurde zu verschiedenen Zeiten als jener Grundbegriff angesehen, von welchem uns das Dasein der Welt mit allen ihren Objekten und deren Leben und Funktionen allein erklärt werden könnte.

Materie ist eine Forderung des Verstandes, aber kein Verstandesbegriff, denn von einem solchen müßten Thatsachen in Raum und Zeit ausgesagt werden können. Materie ist aber ein Vernunftbegriff, sogar ein metaphysischer, denn die Ursache des Erscheinenden ruht auch hier im Unerkennbaren. An einem Vernunftbegriffe läßt sich nicht messen noch zählen! Die Theilung der Materie in Atome ist folglich eine Ungereimtheit, ist im Denken ungesetzlich. Materie enthält

die Dinge nicht in ihrer Wirklichkeit, nur in ihrer Möglichkeit, es kann also Raum und Zeit keine Anwendung finden auf das, was nur gedacht ist, und nie wahrgenommen werden kann.

Untheilbare Grundstoffe mögen zur Hülfe der Erkenntniß in gedachte Theile, Atome, mit Nutzen zerlegt werden — aber Nichts außer der Wahrnehmung. Auch die Zeit wird zur Erlangung wichtiger Erkenntnisse in Minuten, Sekunden und Tausendstel von Sekunden zerlegt, wenn die Astronomie an Venusdurchgängen vor der Sonne wichtige Berechnungen anstellen will, oder was immer für sonst unmeßbare Vorgänge durch den Eintritt von Lichtstrahlen in einen Brennspiegel beobachtet werden sollen.

Aber wo wir mit den kleinsten Theilen aus Raum- oder Zeitberechnung zu thun haben, müssen immer reale Zustände der Dinge, Wahrnehmungen an Objekten zu Grunde liegen. An einem Punkte der Vorstellung aber, wo jede Wahrnehmung geschwunden ist, wo im reinen Denken der Vernunftbegriff Materie auftaucht, da wäre es logischer Unverstand, messen, wägen und zählen zu wollen.

Der Doppelsinn des Wortes Materie veranlaßt viele Irrthümer; denn es wird in realistischer Weise gebraucht als das Stoffliche einer Erscheinung der Form entgegengesetzt, und im philosophischen Sinne als Urgrund der Natur. Die eine Auslegung wird dann verwechselt mit der anderen. Daraus entstehen viele Irrthümer der materialistischen Weltanschauung.

Materie ist ein gedachter Stoff, der alle Formen annehmen kann — aber das Formgebende, das ist in diesem Begriffe nicht enthalten. Deshalb fügte man schon im

Alterthum die Seele hinzu, als das, was der Materie die äußere Gestalt, sowie den Empfindungs- und Gedankeninhalt gab.

Aber auch Seele ist ein höchst schwankender Ausdruck — bald spricht man von Pflanzenseele und Thierseele — also von jeder Reaktion lebender Wesen auf der Welt; bald von einer Menschenseele, deren höheres Bewußtsein Geist genannt wird; bald von einer Weltseele als dem Urgrunde aller Gestaltung der Materie.

Mit allen diesen unklaren Begriffen zu brechen, nannte Kant den Urgrund der Welt, „Ding an sich", womit er das im Stoffe wie in der Formgebung der Wesen Unerkannte zugleich bezeichnete. Dieses Wort hat den Vorzug, daß es nicht leicht für etwas Anderes gebraucht werden kann, daher nicht so viele Irrthümer veranlaßt, als die Bezeichnung Materie und Seele.

Es läßt sich nun unterscheiden: was ist die reale Welt, das Wirkliche? Die Welt unserer Wahrnehmung, das in Zeit und Raum Erscheinende.

Was ist das Ding an sich? Die Welt sofern sie in unsre Wahrnehmung und unsre Verstandesformen nicht eingeht; das Unerkennbare, was überall unsre Einsicht einschränkt.

Diese Abstraktion „Ding an sich" hat ihren berechtigten Grund darin, daß die weitgehendsten Forschungen der Naturwissenschaften einen Abgrund von Unwissenheit deutlich machen, der uns trennt von dem inneren Wesen der Natur. Je größere Entdeckungen und Erfindungen wir machen, desto klarer muß uns einleuchten, wie auf jedem Schritte der Erkenntniß unbeantwortbare Fragen auftauchen, — daß die Natur voll Räthsel ist für uns.

Nur die Kurzsichtigkeit materialistischer Anschauung kann diese Räthsel wegleugnen, kann kurzweg Alles natürlich, d. h. nach menschlichem Verstande erklären wollen.

Andrerseits ist „das Ding an sich" eine Forderung jener Ueberzeugung, die aus allen Naturwissenschaften hervorgeht, daß Alles, was wir von den Dingen wissen, in unsern Sinnen und in unserm Verstande ist. Das, was unsre Sinne reizt, unsern Verstand beschäftigt, muß doch auch für sich vorhanden sein — woher käme uns solche Reizung?

Noch wird uns aus einer gründlichen Untersuchung von Raum und Zeit deutlich, daß dies die Formen der menschlichen Anschauung sind, die Hülfsmittel denkender Wesen, die Natur zu erfassen — was ist nun die Natur ohne denkende Wesen für sich selbst?

Die Welt für uns ist die Welt als Wirklichkeit, die Welt für unsern Verstand und dessen rastlose Spekulationen.

Die Welt für sich, oder das Ding an sich, ist jener Rückstand des Unerkennbaren, dem eine strenge Naturforschung überall begegnen muß, da wo diese die menschlichen Qualitäten überblickt und ihrer Grenzen bewußt werden muß. —

Der Verstand ist in seinem Rechte, zu sagen: die Welt als Vielheit, der Inbegriff alles Wahrnehmbaren auf der Erde, unser Planet und mit ihm alle andern ihm entsprechend gedachten Himmelskörper, müssen einmal einen Anfang gehabt haben. Wir können an den, wenn auch in noch so weiten Zeiträumen beobachteten Veränderungen dieser Körper abnehmen, daß ihre Gestalt aus gasförmiger Substanz allmälig sich entwickelt, ihre Dichtigkeit sich gebildet

habe; daß also alles Naturleben auf ihrer Oberfläche einmal einen Anfang genommen haben müsse. Das ist eine Forderung unserer Verstandesform von Ursache und Wirkung. Verstehen wir also unter „Welt“ alles real Wahrnehmbare, so steht es zugleich in Zeit und Raum da, muß somit einen *Anfang*, eine *Ursache* gehabt haben, ob wir uns auch an dieser Gedankenforderung in kühnen, jedoch unhaltbaren Spekulationen ergehen.

Verstehen wir aber in reiner Vernunft unter „Welt“ eine *Einheit* alles Vorhandenen, die erkennbare und die unerkennbare Seite alles Erscheinenden unter *einen* Begriff verbunden, die reale Welt nur als *Sichtbarkeit* dessen angesehen, was ihren Gehalt an sich ausmacht — dann hört die Welt auf, für uns meßbar zu sein. Sie ist uns das große, unerforschliche All; in Erscheinung und Ding an sich gespalten nur durch unsern Mangel an universaler Anschauung. Zeit und Raum mit ihren realen Maßen reichen nicht an dieses All; darum können wir in diesem Sinne von der Welt weder sagen, sie habe angefangen, noch sie werde aufhören.

Hieraus erklärt sich die abweichende Form und der verschiedene Inhalt menschlicher Urtheile. Je nachdem sie die Vielheit der Dinge zu ihrem Erkenntnißgrunde haben, oder die Einheit derselben in der Vernunft, müssen sie durch diese ganz entgegengesetzten Bedingungen von einander abweichen.

So ist die Forderung des Verstandes unveränderliche *Nothwendigkeit*, alles Geschehen verbunden in einer nirgends durchbrochenen Kette von Ursache und Wirkung.

Die Forderung der Vernunft für das menschliche Handeln ist Freiheit — denn in der Einheit des Selbstbewußtseins

gehen die Handlungen nicht allein hervor aus vielen verschiedenen Anstößen und Factoren, sondern zuletzt nur aus dem einen untheilbaren Ich, dem sie auch zugerechnet werden.

Wir können keine dieser heterogenen Anschauungen entbehren, weder die aus Verstand, welche die Vielheit der Erscheinungen ergiebt, noch die aus Vernunft, welche die Forderungen aus einer Anschauung der Welt als Einheit, aus dem Selbstbewußtsein enthält.

Reale Anschauung zeigt ein anderes Bild als die ideale; darum sollen sie für das Verständniß auseinandergehalten werden. Aber beide Bilder, in einen Lichtkreis fallend, ergeben erst unsre menschliche Anschauungsweise.

VIII.

Die Welt,

Sinneswahrnehmung und Raum und Zeit hinweggedacht, ergiebt das Ding an sich.

Unser Ich, unser Selbstbewußtsein, ist eine Einheit; wir können uns nur so begreifen als Persönlichkeit, und Nichts daran theilen, noch messen. Wir fühlen uns als ein lebendiges, charakteristisches Ganzes im Innersten, und rühren damit an den innersten Kern der Natur, der sich auch durch keinen Verstand zerlegen läßt. Wir fühlen: ich lebe, ich bin, weiter wissen wir Nichts von uns selbst. Aber aus diesem Einheitsbewußtsein entspringt uns das Bestreben, die Wahrnehmungen, die wir einzeln aus der Natur, dem Menschenleben aufgenommen haben, wieder zu Einheiten in Begriffen zusammen zu fügen. Mit solchen Begriffen operiren wir dann weiter und kommen endlich zu einem Begriffe von der Einheit der ganzen Welt. So besteht die Thätigkeit der reinen Vernunft aus lauter Einheitsbestrebungen, entsprechend der empfundenen Einheit des Ich.

Ob wir an den Dingen sonst Nichts wahrnehmen können, als unsre eignen Empfindungen von Farbe, Klang, Geruch, Geschmack und Tastsinn, so müssen die Dinge doch in gewissem Sinne dem entsprechen, was wir an ihnen wahrnehmen. Was wir Farbe nennen, entspricht einer lichtempfänglichen Qualität der Oberfläche der Körper. Nur müssen wir uns mit der uns möglichen Wahrnehmung begnügen, da wir den Kern, den Grund der innern Bedingungen der Objekte, ihr Wesen und ihre Zustände an sich und für sich — nicht zu erkennen vermögen.

Denn wenn wir sagen: die Lichtempfänglichkeit der Körper geht aus der Zusammensetzung ihrer Stoffe hervor — so müßte man wieder fragen: woraus entsteht diese Zusammensetzung — und damit die Frage nur weiter zurückschieben, aber nicht auflösen. Sofern wir selbst Natur sind, machen wir Beobachtungen an unserm körperlichen Wesen, und beurtheilen darnach die andern Naturwesen. Aber das innerste Wesen sagt Nichts aus über sich selbst, als: ich bin. Als Ich können wir uns nicht erkennen, wie alle Natur erkennen wir uns selbst nur als Erscheinung.

So kann auch das geistige Leben, das unserm Selbstbewußtsein entspringt, die Thätigkeit von Vernunft und Phantasie, nicht als isolirt, als abgetrennt von dem innern Wesen der Welt angesehen werden. Denn unser Denken, die ernste Anstrengung unsrer Vernunft, würde zur leeren Spekulation; die Phantasie schüfe uns in Religion, Dichtung und Kunst unberechtigte Spielereien; die Sittlichkeit wäre leere Einbildung, indem sie doch die schwersten Opfer von uns fordert — wenn nicht die Thätigkeit von Vernunft und Phantasie eben so eng mit dem innersten Kern der Dinge verknüpft wäre, eben so nothwendig aus ihm hervorginge als die äußere Wahrnehmung. Nicht nur der Nutzen der menschlichen Gesellschaft ist hier der einzige Grund des prak-

tischen Gebrauchs idealer Vorstellungen. Die Forderungen unseres Ich behalten auch für uns allein ihre volle Kraft, sie üben sie aus, auch wo sie in Widerspruch stehen mit der realistischen Moral der Gesellschaft.

Die beiden Weltanschauungen werden deshalb stets unvermittelt neben einander stehen bleiben müssen. Wir werden äußerlich die Dinge anschauen in ihrer Vielheit, sie einzeln prüfen oder genießen, beides im realen Sinne — indeß wir uns doch nicht entbrechen können, eine einheitliche Vorstellung des Weltganzen zugleich in uns zu tragen, und sie, je nach der Entwicklung philosophischer Begriffe, Welt, All, Ding an sich, oder Gott zu nennen.

Von keinem dieser Begriffe ist rechtmäßiger Weise Etwas auszusagen, da sie eben den Gegensatz bilden zu Allem, was irgend gewußt werden kann. Jede nähere Bestimmung dieses „großen Unbekannten" führt zu Irrthümern. Der Begriff ist einzig als Verneinung unseres Vermögens berechtigt, die Welt als Einheit, ja nur ein einziges Naturding in seinem innersten Grunde zu erkennen. Und in diesem Bezuge ist der Begriff dennoch nicht zu entbehren, auf ihm baut sich jede ideale Anschauung auf.

Eine Beobachtung unserer Gedankenthätigkeit ergiebt die Thatsache, daß beide Arten der Weltanschauung, die reale und die ideale, so oft in unserm denkenden Wesen in einander fließen, daß sie so genau neben einander bestehen, daß es undenkbar wäre, sich einer von beiden zu entäußern. Unsere realen Anschauungen, Wünsche und Triebe täuschen uns zuweilen darüber, daß wir meinen, es wäre uns möglich, sie allein zu den herrschenden zu machen. Es scheint uns berechtigt, Andrer Rechte zu vergessen, unsern Egoismus allein

walten zu lassen. Dann erleidet die Vorstellung in unserem Innern eine leise Verschiebung, sie wird von Mitleid, von sittlichen Bedenken, von Begehren nach Liebe und Achtung Andrer beleuchtet, und eine That, die erst möglich, ein Besitz, der wünschenswerth erschien, wird nun verabscheuungswürdig gefunden. Jede Art der Anschauung hat ihre eigne Berechtigung, aber aller Kampf in des Menschen Innern entsteht aus ihrem Gegeneinanderwirken.

Alle Ansprüche des Menschen an Genuß und Besitz fordern die reale Anschauung in Raum und Zeit, als Ursache und Wirkung.

Es ist die Welt der Nothwendigkeit, aber auch die Welt beständigen Wechsels; der Enttäuschung, des Schmerzes, des Todes.

Trostlos, vernichtend müßte die Schwere solcher Erkenntniß auf das Gemüth fallen, wenn nicht die ideale Anschauung geeignet wäre, dieser realen Erkenntniß der Hinfälligkeit alles Irdischen die Spitze abzubrechen. Sie zeigt eine Möglichkeit der Freiheit in der Hingabe an höhere, reinere Triebe; sie zeigt den Frieden des Herzens in der Wahl edler Sittlichkeit; sie verwandelt den Drang unreiner Triebe in begehrungslosen Genuß des Schönen, in sanfte Sympathie der Seelen. Hier wird der Egoismus gebändigt zu opferfreudiger Hingabe; in solcher Sphäre der idealen Anschauung allein wohnt wahre Freude am Dasein, wahres Glück. Alles Liebliche entspringt aus ihr, das dem realen Wesen eine andere Deutung giebt, und das Leben unter Gleichgesinnten schmückt; endlich Ruhe vom wilden Begehren des Egoismus, Trost im Tode. —

Die sinnliche Wahrnehmung ist an sich immer wahr, sie kann nicht anders sein als die Empfindungen sind, zu denen die Sinne von körperlichen Dingen den Reiz empfangen. Nicht in ihr liegt die Quelle des Irrthums; derselbe entsteht nur durch die Beziehung der Empfindung auf den sie veranlassenden Gegenstand. Wenn wir einen uns näher stehenden Menschen größer sehen als den dahinter liegenden Berg, wenn wir mit der Handfläche den halben Horizont verdecken können, so kann das den Gesetzen des Sehens gemäß nicht anders sein. Mittelst des Verstandes erkennen wir Mängel des Auges und müssen sie in der Vorstellung auszugleichen lernen, eben so wie der Maler erst lernen muß, nach den Gesetzen des Sehens reale Größen in perspektivische Entfernungen zu bringen. Der Verstand muß stets seine Correktur üben an dem, was das Auge ihm berichtet.

Aber auch durch Ausübung der strengsten Correktur mittelst der für Alle und Alles gleichen Raum- und Zeitformen und ihrer Maße, sowie mittelst der Vervollständigung unseres gesehenen Objekts durch die Empfindungen aller anderen Sinne, sind wir noch nicht im Stande, ein Ding an sich zu erkennen. Ob wir auch im entwickelteren Verstande noch verschiedene Bestimmungen der Körper hinzudenken, ihre Schwere, ihre Kraft, ihre Theilbarkeit, ihre Ursache und Wirkung — immer sind wir noch dem Dinge an sich nicht näher gekommen, denn Alles das giebt uns die Erscheinung des Dinges. Alle diese Bestimmungen gehen von unserm Verstande aus, und erläutern das Bild in unserm Auge, aber nicht den Naturgegenstand in seinem eignen Zustande und Grunde.

Unser Streben aber kann nicht dahin gehen, das Bild unsrer Sinne als trügerisches zu verwerfen und ein anderes dafür zu suchen. Was wir auf diese Weise an den Körpern erfahren können, ist noch einer endlosen Erweiterung fähig, und ein anderes Bild von den Dingen, einen anderen Begriff können wir auf keine Weise erlangen. Ob wir auch die Sonne täglich sehen, ist, was sie an sich sein mag, uns ein unbekanntes Etwas. Aber auch was wir dem Auge so nahe bringen können, die Pflanzenzelle, die Eizelle, steht uns in seinem Entstehen und seinen Uebergängen zur Lebensform und den Gründen dieser Naturbildungen eben so fremd gegenüber. So weit wir mit der wissenschaftlichen Erklärung vordringen können, ist Alles für uns natürlich. Aber jede solche Erklärung hat im Naturwesen eine Grenze, und die Ursache der letzten Ursache ist nie zu entdecken.

Alle wissenschaftliche Arbeit, die nicht bloß einordnet und beschreibt, bezweckt die Täuschungen des Sinnenscheins zu heben, auf welchem Wege man nur Schritt vor Schritt vorwärts gelangen kann. Keppler, der das Sonnensystem entdeckte, Volta, der galvanische Kraft erzeugen und anwenden lehrte, Newton, der das Licht in seine Strahlen zerlegte, die Erfinder und Verbesserer des Fernrohrs, des Mikroskops — alle solche großen Männer werden als Wohlthäter der Menschheit verehrt, denn sie vermochten die Welt unsrer Vorstellung unendlich zu erweitern und zu berichtigen.

Nur wer meinte, daß auf diese Weise die Anschauung beim Ding an sich ankommen müsse, bedächte wohl nicht, daß der gar Nichts wahrnehmen kann, der alle Sinnesempfindungen mit ihren Täuschungen und den der Anschauung anhängenden Bedingungen hinwegdächte; daß der

in vollkommener Dunkelheit über die Dinge sich befände, der nicht sie sehen, hören, tasten, kurz durch keine menschliche Empfindung wahrnehmen könnte.

Das Wahrgenommene in der Natur ist ein Bild in unserm Auge, das wir mittelst Raum und Zeit hinausversetzen in die Außenwelt. Dies Bild wurde durch den Naturgegenstand im Auge erregt, aber die Bedingungen des Augenbildes sind andere, als die inneren Bedingungen des Dinges selbst. So können beide Begriffe, Wahrnehmung und Ding an sich, einander nie ganz decken, nie Eins und dasselbe sein.

Aller Schein entspringt daraus, daß die dem Menschen angehörige Bedingung des Denkens, Raum und Zeit, Ursache und Wirkung — für die Erkenntniß des Objekts und seiner inneren Gesetzmäßigkeit gehalten wird. Darum nennen wir im Sinne Kants die Wirklichkeit, die reale, wahrnehmbare Welt nur die Welt der Erscheinung.

Die Welt an sich ist unerkennbar — was nützt es uns nun, wenn wir eine solche Welt an sich als Inbegriff alles dessen, was uns an den Dingen unerklärbar bleibt, voraussetzen und annehmen müssen? Wir müssen ja auf falsche Folgerungen kommen, wenn wir aus selbsterfundenen kurzen Formeln Alles meinen erklären zu können. Kann je die Ueberzeugung Aller zu solchem Resultate geleitet werden?

Wie könnte sie nicht! Nahm man nicht von jeher einen unerklärbaren Urgrund aller Dinge an, und nannte ihn Gott? Die Form solcher Anschauungen wechselt, je nach dem Bedürfnisse der Menschheit. Dem Gemüthe und den ethischen Zwecken vermochte auch theologische Auffassung zu genügen. Der Stufe der Erkenntniß dagegen, welcher entgegen zu schreiten wir uns zur Ehre rechnen, entspricht vollständiger ein derselben nicht mehr widersprechender Grenzbegriff.

Von höchster Wichtigkeit erscheint der Begriff eines „Ding an sich" den Naturwissenschaften gegenüber; da materialistische Schriftsteller ihre Erkenntnisse angeblich so weit ausdehnen, daß sie nicht nur Alles damit umfassen zu können vermeinen, was erkannt werden kann, sondern Alles was ist. Menschliche Erkenntniß und verstandesgemäße Regeln werden geradezu als Grundgesetze der Natur erklärt. So wird vielfach das Urtheil des gesunden Menschenverstandes verwirrt, und Lebensansichten allgemein eingebürgert, die allem Idealismus Hohn sprechen.

Kant beweist uns, daß die Dinge nicht nur in unserer Vorstellung sind, sondern daß wir durch alle Sinne Erfahrung von ihnen haben, und mit ihnen beschäftigt sind. Vor der Erfahrung war unser Verstandesapparat leer und ohne Gegenstände; folglich haben die Dinge auch außer uns eine Existenz; sonst könnten wir sie ohne Erfahrung aus unserm Verstande construiren.

Ein Blinder ward gefragt, wie er sich die Sonne vorstelle, und er antwortete: wie den Ton einer sehr großen Trompete. Er entnahm also aus den Gehörsvorstellungen einen Gegenstand, der ihm starken Eindruck machte, da er sich aus der ihm unbekannten Welt des Sehens durchaus nichts vorstellen konnte.

Auch wir selbst sind uns keine schattenhafte Vorstellung, sondern eine lebendige Welt im kleinsten Raume. Woher auch nähme Phantasie ihre Bilder, Vernunft ihre Begriffe? Diese wie jene sind conzentrirte, umgebildete Erfahrungen aus einer lebendigen, existirenden Welt.

So sind die Dinge außer uns zwar unzweifelhaft vorhanden; und was wir wahrnehmen und erkennen, haben wir aus ihrem Dasein. Aber eben so unzweifelhaft haben wir in unserer Vorstellung nicht die Dinge selbst, die Dinge an sich, sondern ein eignes Bild, das stets unsre Vorstellung bleibt, das an unsere Qualitäten des Erkennens gebunden ist, ihr folgerichtiges Resultat. Soweit wir also das Ding betrachten und erklären können, soweit ist es das reale Ding, das Ding für *uns*. Soweit es unerklärbar ist und wir Vorgänge wahrnehmen, deren Grund unserer Einsicht nicht offen ist, so weit ist es das Ding an sich.

Die Welt ist uns einmal *Erscheinung*, als Inbegriff Alles dessen, was sich sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, in Zeit und Raum wahrnehmen, messen, wägen und berechnen, Alles dessen, was sich zum Begriff kristallisiren, in der Phantasie wiederbilden läßt. Aber sie ist auch ein *Ding an sich* oder *für sich*, das heißt, sie hat eine Existenz auch außer unsrer Wahrnehmung, und in dieser kann sie nicht durchaus erfaßt und begriffen werden.

Von *uns* aus ordnen wir die Welt; wenn wir auch glauben sie zu verstehen und sie nach ihren eigenen Regeln zu ordnen. Den Dingen sind Raum und Zeit Nichts, denn es sind Prinzipien der Anschauung, und die Dinge schauen einander nicht an und sich selbst nicht. Sie üben nur Einfluß auf einander aus und erleiden ihn, aber sie *denken* ihn nicht. Auch Thiere kennen nur Objekte, aber sie haben kein vergleichendes Maß für sie, noch für sich selbst und ihr Verhältniß zu anderen.

Punkt und Linie sind eine geistige Setzung der Zeit- und Raumanschauung nach außen, mit allen Richtungen und

Zusammensetzungen, die sich daraus ergeben. Die Sicherheit, sowie die Mittheilbarkeit der mathematischen Wissenschaften beruht darauf, daß derselbe Verstandesgrund in allen Menschen vorhanden ist, daß es keine andere Anschauung giebt, als die auf Raum und Zeit gegründete.

Was der Verstand aus sich selbst schöpft, das hat ebenso wie das, was er durch Sinneswahrnehmung erhält, keinen andern Gebrauch, als wieder für die Erfahrung, das praktische Leben. Für diesen Gebrauch *ist* die Welt wie sie uns *erscheint*, und es wird Niemand daran zweifeln.

Aber der blos mit dem natürlichen, praktischen Gebrauche seiner Vorstellungen beschäftigte Verstand kann eins nicht leisten: sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen. Er kann nicht wissen, was innerhalb und was außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag. Dazu werden die tieferen Untersuchungen erfordert, die wir als Schüler Kants erst anzustellen vermögen, und denen die Wissenschaft von heute auf ihren besonderen Forschungsgebieten allerseits entgegen kommt.

Wo also die Naturwissenschaft als Weltanschauung sich aufthut, und allgemeine Grundsätze der Entstehung der Dinge, sowie Regeln der Erkenntniß und der Moral aus sich allein ableitet, da brauchen wir die schärfere Unterscheidung, die Kant uns lehrt.

Durch sinnliche Empfindungen entstehen Vorstellungen von den Dingen in uns. Diese haben nun eigentlich mit dem Dinge selbst Nichts zu thun, das noch Etwas an sich oder für sich ist, wovon wir, nach der Einrichtung unseres Verstandes, Nichts wissen können. Die sinnlichen Empfindungen müssen wir uns auch abgesondert von den Dingen denken können, weil sie doch den Dingen nicht anhaften oder in ihnen

wohnen. Aber alsdann bleibt Nichts übrig, wodurch wir die Dinge denken könnten, und sie sind alsdann, die Dinge an sich, unerkennbar, unnahbar.

Dieser Begriff der Dinge an sich ist nothwendig, um die Gültigkeit der Erkenntniß einzuschränken, obgleich er sonst für uns leer bleibt, problematisch. Als Grenzbegriff allein hat das „Ding an sich" Kants für uns jene Bedeutung, die uns in diesem Begriffe ein großes und nicht mehr zu übergehendes Resultat der Gedankenanstrengung des großen Philosophen hinstellt.

Der Gedanke, daß die Erscheinungswelt nur ein getrübtes Abbild der wahren Objekte sei, zieht sich durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens; aber das Verdienst, diesen Gedanken dem mystischen Dunkel entzogen zu haben, in dem er in Religionen und Philosophien verhüllt lag,. und den klaren Beweis im systematischen Denken geliefert zu haben, daß die Welt in unserm Verstande nur Erscheinung ist, welcher ein unerkennbarer Hintergrund, das „Ding an sich" zu Grunde liegt — ist Kants Verdienst, und es trägt ihm Unsterblichkeit ein.

Dieser Grenzbegriff des Ding an sich weist einerseits die voreiligen Folgerungen des Materialismus zurück, andrerseits aber auch die Welterklärungen der Theologen, des Spiritualismus, kurz jeder ihre Vermögen überschätzenden Lehre.

Die theologischen Erklärungen müssen überall einspringen, wo die Philosophen *vor* Kant oder jene *nach* Kant, die seiner Richtung nicht folgen, von ihren eignen Erklärungen im Stiche gelassen werden. Theologische Erklärungen in philosophischen Systemen sind ein Beweis der Unfähigkeit des philosophischen Erklärungsgrundes. Kant aber setzt auch

Religion in ihr Recht ein: er behandelt den Gottesgedanken als eine Forderung des Gemüths; aber er benutzt ihn nirgends zu philosophischen Erklärungen, wozu er sich auf keine Weise eignet.

Kant erklärt nirgends die Welt als Ganzes aus einem Entstehungsgrunde, weil er solches als einen Plan ansieht, der weit über menschliche Geisteskraft hinausgeht. Er erklärt, was sich erkennen läßt, des Menschen eigne geistige Vermögen, indem er sie beurtheilt und zerlegt.

In dieser Weise gewinnen wir unschätzbare Erkenntnisse. Jeder, der sie sich durch einigermaßen anhaltendes Studium aneignet, wird einsehen lernen, was ihm solche Klarheit leistet, wie sie auf allen Gebieten fördert. Sie erhebt uns auf die Höhe der Zeit, läßt uns das geistige Ringen überblicken, und seine Ergebnisse verstehen. Denn das zweite Jahrhundert Kants soll doch nicht hingehen, ohne seine Lehren erfaßt und begriffen zu haben. Der Geist dieses, eines der größten Lehrer der Menschheit, soll noch einmal unter uns lebendig werden; es wird sich dann zeigen, was er in uns hervorbringen kann.

Resultate aus der Idealität von Raum und Zeit.

I.

Die idealistische Anschauung.

Idealistische Anschauung ist weder das Eigenthum Einzelner, der Künstler, Phantasten, noch ein unberechtigter, etwa irreführender Zusatz zum menschlichen Geistesvermögen. Sie ist der Inbegriff jener geistigen Macht, dadurch der Mensch selbständig reagirt auf die Welt, dadurch er dem Menschendasein höheren Sinn und Werth verleiht.

Die Idealität von Zeit und Raum giebt uns Erkenntnisse, durch welche wir die Sphäre *verstandesgemäßer*, die Welt als *reale* erfassender Anschauung genau abzugrenzen vermögen gegen die *idealistische* Anschauung, die ihrem Stoffe nach auf jener erwächst, sich aber von ihr scheidet nach ihrem Ursprunge und ihrer Wirksamkeit.

Die verstandesgemäße reale Welt erscheint uns in der Wahrnehmung aller Dinge in Raum und Zeit. Zeit ist der Wechsel der Vorstellungen. Da dasselbe Ding in seinen Zuständen sich verändert, so ergiebt sich aus Zeit und Raum die Bewegung, Veränderung. Das Grundgesetz aller Veränderung ist uns Ursache und Wirkung — ein generalisirender Gedanke, der alle Bewegung in den Dingen in *einen* Zusammenhang faßt. Mit allen den Qualitäten der Dinge, die

für uns aus Sinneswahrnehmung, aus Zeit und Raum, aus Causalität hervorgehen, steht nun die Welt der Wirklichkeit vor uns. Aus menschlichen Zwecken entwickelt sich nun das Begehren, Genuß und Schmerz, Bildung von Begriffen und Urtheilen und alle menschliche Arbeit.

Es liegt aber in des Menschen Bedürfniß, die Dinge, sowie die andern Menschen, nicht nur als Mittel zu seinem Bestehen zu betrachten, sondern einen innerlichen Antheil an ihnen zu nehmen, mit seinem Gefühl das zu umfassen, was ihm der Bevorzugung werth erscheint.

So ist die erste selbstthätige Regung des Menschen, — darnach er Einiges bevorzugt, Anderes zurückweist — ein Erwachen des Gefühls. Viel später lernt der Mensch zusammenhängend zu denken, Begriffe zu fassen und gegeneinander abzuwägen.

Die Vernunft, eine Anlage zur Thätigkeit in Begriffen, muß in irgend einem Grade in jedem normalen Menschen vorhanden sein, sie muß durch Übung entwickelt werden, wenn der Mensch nicht auf der Stufe des Kindes stehen bleiben soll. Phantasie und Gefühl sind dagegen ursprüngliche Geistesgaben, die sich nicht anbilden lassen.

Das reine Gefühl sucht andere, innigere Beziehungen zu den Dingen und Menschen als die der Sinne, des Begehrens; das Gefühl stellt das eigne Ich gleich allen den anderen Wesen in der Natur, und hat darum die feinste sittliche Unterscheidung — den Trieb, den Anderen nicht wehe zu thun. Es giebt hin statt zu fordern; es bethätigt sich durch Liebe und Mitleid.

Das reine Gefühl ist das Edelste im Menschen — stellt doch Schopenhauer, sonst ein gewaltiger Realist, (in seiner

Metaphysik der Geschlechtsliebe) in seiner Ethik das Mitleid auf als einziges, wahres Fundament echter Moral.

Jedenfalls ist das reine Gefühl der unmittelbarste Hüter der Sittlichkeit, und wird in dieser Function Gewissen genannt. Aber das reine Gefühl ist auch, indem es die Dinge ihrem Wesen nach erfaßt — nicht nach dem, was sie uns leisten können — der Urquell aller Freude, alles Glückes. Das Gefühl bleibt ein hülfloses Kind, das des Führers bedarf, der Vernunft. Ob tausendmal getäuscht, giebt es sich doch wieder hin in Mitleid und Liebe. Es wird objektiv dargestellt durch Musik und Poesie.

Es wird auch zur Triebkraft der Phantasie — denn vor wessen Geiste die Dinge in ihrer Vollendung sich abbilden, der muß auch für sie fühlen, sich an ihnen entzücken. Allein das Gefühl muß nicht in Begleitung der Phantasie erscheinen, vielmehr reißt eine übermächtige Phantasie mit ihrem Formenreichthum und ihrem Bildungstriebe den Menschen fernab von der Theilnahme an Menschen in eigene Bahnen.

Es kann also von Menschen feines Gefühl nicht gefordert werden, so wenig als Phantasie — falls er diese Gaben nur in sehr geringem Grade besitzt. Was aber von Allen gefordert werden kann, ist Vernunft; denn Vernunft ist der Quell aller allgemeinen, höheren Erkenntnisse, sowie der nothwendige Regulator der Handlungen.

„Unsere Erkenntniß hebt an von den Sinnen, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen."

Wir bearbeiten also den Stoff der Anschauung auf ver-

schiedene Weise. Die Welt ist uns einmal die reale, der Gegenstand unserer Begehrungen, unsrer Arbeit, unsrer Erkenntnisse — und einmal der Gegenstand unserer ästhetischen und ethischen Betrachtung. Das Mittel *jener* Anschauung nennen wir *Verstand*, das Mittel *dieser Vernunft*.

Wie behandelt aber Vernunft die aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe in ganz eigener, selbständiger Weise?

Die ästhetische und ethische Anschauung, sowie die erkenntnißtheoretische entzieht die Begriffe zunächst den Gesetzen des Verstandes, und bildet sie zu reinen Formen um. Sie fragt nicht mehr nach Raum und Zeit, nach Ursache und Wirkung — sondern sie läßt alle realen Beziehungen der Dinge fallen, und behält Begriff und Bild allein bei.

Hier ist die Idealität von Zeit und Raum ein Beispiel von rein begrifflicher Behandlung zweier realen Maße aller wirklichen Dinge, die abgelöst von den Dingen als Mittel der Anschauung allein betrachtet werden.

An solcher Vernunftthätigkeit wird der Mensch mündig; darum ist sie jeder Mühe werth. Sie lehrt Selbstentscheidung in allen wichtigen Fragen; sie befreit von Unklarheit und Unsicherheit der Urtheile. Sie schützt vor Irrthum und Aberglauben, und vor dem beschämenden Bewußtsein: dem Rückschritt in Erkenntniß hülfreiche Hand geliehen, den Zwecken Jener gedient zu haben, welche die Menge zu einem neuen Cultus der Finsterniß, des Blödsinnes um sich vereinen möchten. —

In realer Anschauung entscheiden meine Beziehungen zu dem Menschen über meine Werthschätzung. Der eine hat mir Haß, Übelwollen bewiesen, ich stoße ihn strafend von mir.

Eines Andern begehre ich, er soll mir dienen, für mich arbeiten.

Wenn ich aber von jeder Individualität absehe und nur den Begriff „Mensch" ganz im Allgemeinen fasse, so habe ich den Vernunftbegriff, und kann fragen: was ist der Mensch dem Menschen schuldig?

In praktischem Sinne ergiebt sich so aus der Anschauung der Vernunft der Begriff des *Sollens*, Kants „kategorischer Imperativ".

Weil der Mensch so ganz allgemein betrachtet werden *kann*, so soll diese Betrachtungsart, frei von jedem persönlichen Bezuge, die Regel darstellen für den sittlichen Menschen, daran er abzumessen habe, ob sein Betragen gegen Menschen in jedem besonderen Falle dem entspreche, was die allgemeine Regel der Vernunft fordert.

Das *Sollen* wird so der Grundstein der Sittlichkeit. Verstand sieht nur und urtheilt was ist, aber das kann keine Regel abgeben für das, was sein *soll*. Aus der Natur ergeben sich keine Gesetze des Handelns für den Menschen, er muß sich selbst diese Gesetze geben. Die Vernunft, als eine dem Verstand ganz entgegengesetzte Anschauung, ist eine nothwendige Form des inneren Wesens, sie macht erst den Menschen aus. Sie hat ihre eignen Gesetze, und sie sind höher als die des Verstandes, denn sie bringen Etwas zuwege, das aus realer Anschauung unmöglich ist.

Wenn wir den Vernunftbegriff Mensch denken, steht mit einem Schlage ein Wesen vor uns, das die ganze Natur zu beherrschen angethan ist, mit seinem Verstande; ein Wesen mit grenzenlosen Genuß- und Besitztrieben, mit rastlos forschenden, erfindenden, entdeckenden, schaffenden Geistesgaben;

das aber, weil Nichts über ihm angetroffen wird in der Natur, sich selbst beherrschen und beschränken muß durch eigne Gesetze. Sie müssen aus seinem eignen Innern hervorgehen, denn nur in Uebereinstimmung mit sich selbst oder seiner eignen Vernunft kann der Mensch die Gesetze finden, die ihn leiten und mit innerster Gewalt bestimmen. Von jeder äußeren Gewalt kann sich der Mensch befreien, von seinem inneren Richter, der Vernunft, nie.

Vernunft ist das Vermögen, Begriffe mit Begriffen zu verbinden und Erkenntnisse allgemeiner Natur zu schaffen. In ihrer objektiven Ausbildung wird sie zur Philosophie.

Vernunft ist einer Naturkraft gleich zu achten, unerklärbar wie diese. Vernunft, als menschliches Grundvermögen, kann nicht gelehrt werden, denn alle Ethik baut auf das Vorhandensein dieser inneren Qualität und strebt sie zu entwickeln. Ebenso kann Vernunft in der Menschengattung nicht als *entstanden* angenommen werden — woraus hätte sie entstehen sollen? Woraus entsteht jede Grundqualität der Körper? Sie wohnt ihnen bei von Natur, und so wohnt Vernunft dem Menschen bei und ist sein wesentliches Unterscheidungsmerkmal von den Thieren. Vernunft wohnte schon dem ersten Menschen bei; durch sie entstand die Sprache, als eine Möglichkeit, die realen Dinge in etwas Anderes, in Begriffsformen umzuwandeln. Sprache ist etwas Reales, Entstandenes, möglicherweise bis auf ihre ältesten Formen Erforschbares. Ihre Ursache, Vernunft, ist nichts Entstandenes, sondern der weiter nicht erklärbare Grund, auf den alle Begriffsthätigkeit des Menschen zurückgeführt werden muß.

Es hat seine Berechtigung, bei einer Erörterung des

Idealismus mit der Sittlichkeit zu beginnen; denn die erste idealistische Vorstellung des Menschen mußte eine sittliche sein. Erst gerieth er in ein Gedränge zwischen seinen Leidenschaften mit seiner Vernunft, ehe die Phantasie Muße erhielt, sich zu entfalten, ehe eine Religion oder ein Sittengesetz aufgebaut werden konnte.

Ursprünglich aber *dachte* der Mensch nicht als vernunft- und phantasiebegabtes Wesen, denn Gedanken konnten erst mit der allmäligen Ausbildung der Sprache in zusammenhängender Form erscheinen; er *fühlte* als ein solches Wesen. Er sah das Weib, und Liebe erfüllte sein Herz; er empfing sein Kind, und es war ihm ein Ergreifendes, ein Wunder. Er brachte ihnen die Früchte des Feldes; sie waren sein andres, sein lieberes Ich.

Als aber die Söhne erwachsen waren, da entstand Streit zwischen ihnen, der wildere erschlug den sanfteren. Der Wilde aber sah an, was er gethan hatte, er entsetzte sich und entfloh. Er fand nirgends Frieden, denn er hatte seinen Bruder getödtet.

So erzählt mehr als eine religiöse Sage den Ursprung der sittlichen Gesetze, und darin ist keine Willkür — die Sage entspricht vollkommen dem, was man von der innern, unveränderlichen Gesetzmäßigkeit menschlicher Vernunft voraussetzen muß. Ein höheres Prinzip läßt sich noch heute nicht entdecken, als jenes, welches die ersten Schritte unbewußter Menschheit leitete. Der den ich liebe, ist mir theurer, als ich selbst. Und jenes andre, welches dem ersten Brudermörder aus der eignen Brust zurief: Sieh ihn an! Er ist ein Mensch wie du! —

Das Gefühl *allein* ist wehrlos gegen Irrthum und

Schwäche, des Menschen Stärke liegt in seiner Vernunft. Die erste Erschütterung des Gefühls mußte auch den ersten Gedanken erzeugen. Es war der erste, schüchterne Keim zu einem, alle Menschenalter überdauernden Wachsthum einer Weltmacht der Erkenntniß, die in neuen Menschen immer neue Triebe entfaltet.

Das moralische Gesetz, gedacht und in Worten ausgedrückt, fand sich jedenfalls viel später ein, als das ursprüngliche gefühlte. Es mußte sich erst aus dem Zusammenleben vieler Menschen entwickeln.

Sittliches Gefühl aus Mitleid, Liebe, Brüderlichkeit muß mit jedem Menschen neu geboren werden; denn es ist in dem Einen da, in dem Andern nicht, und kann wohl gepflegt, aber nicht eingeflößt werden. Immer neu taucht es auf aus dem Innern der Welt, in jenen Individuen, die damit die Gesetze reiner Menschlichkeit in sich tragen, und wieder, so weit ihr Einfluß reicht, der Menschheit zu Heil und Glückseligkeit verhelfen.

Das erste Gesetz aus Vernunft, das ausgesprochen werden konnte, fand dagegen eine Unsterblichkeit an sich selbst. Dieses erste Gesetz, das etwa besagte: Thue nichts Böses, so widerfährt dir nichts Böses — war ein erster Satz der Moral-Philosophie. Er wurde von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk mitgetheilt, und lebte fort im erwachten Bewußtsein.

Das so zu Vernunftthätigkeit erweckte, menschliche Bewußtsein konnte keinen Gedanken mehr verlieren, der in ihm aufgetaucht war. Der Mensch hat einen unauslöschbaren Drang zu wissen. Der sittliche Inhalt des Lebens in Gedanken ausgesprochen, war ihm von jeher das Höchste,

das Mysterium, darnach ihn ein unwiderstehlicher Entfaltungstrieb seiner Vernunft hindrängte. Es genügte ihm nicht zu leben, er wollte wissen: was ist des Lebens Inhalt und Zweck?

Vernunft und Phantasie vereinten sich nun, einen ruhenden Hintergrund im Weltgetriebe zu entdecken; allem Vergänglichen gegenüber ein Wesenhaftes zu finden, das nicht vergeht. Selbst der hochschwingendsten Phantasie war es aber nicht möglich, eine Wesensform sich zu bilden über die vollendetste Erscheinung der Natur: den Menschen, hinaus. So wurden also Menschen gedacht, in denen menschliche Eigenschaften im höchsten Ausmaße sich aussprachen, denen übermenschliche Macht und Schönheit beiwohnte, und sie wurden Götter genannt.

Nicht der Furcht, der Bedürftigkeit entstammte solche Vorstellung von einem oder mehreren göttlichen Wesen, sondern der Ruhe der reinsten, schöpferischen Phantasie, der im Anschauen schöner, gewaltiger Naturscenen ein ideales, über alle Maßen herrliches Bild emporstieg. Furcht und Bedürftigkeit bemächtigte sich dann erst solcher Bilder, sie klammerte sich an diese Vorstellung, um Hülfe, Trost und irdische Gaben zu erflehen. Auch solche Vorstellung, wo sie einmal entstand, ging nicht mehr verloren, sie ward weiter gegeben und weiter gebildet. Die Gedankenwelt stellt ein Unvergängliches dar gegenüber dem rasch vorüberrollenden Dasein der Menschengeschlechter.

Jeder Mensch hat Vernunft, er muß denkend leben. Den Inhalt des Lebens in eine neue Gedankenform zu fassen, das vermag nur selten ein Mensch. So übernimmt jeder neue Mensch von seinen Vorgängern den hergebrachten

Gedankeninhalt und beschäftigt sich mit ihm. Der hervorragend Begabte versenkt sich denkend hinein, ergreift und umfaßt ihn als Einheitliches und fügt dem alten Bau einen neuen Stein hinzu.

Eine ganz neue Gedankenwelt darzustellen, ist selbst dem größten Philosophen nicht möglich. Auch er übernimmt das bisher in der Vernunft Gefundene als Erbtheil der großen und selbständigen Geister, die vor ihm waren. Aber der hervorragende Philosoph vermag das Ueberkommene kritisch zu beleuchten, das Werthvolle in einer neuen Klarheit auferstehen zu lassen, das Werthlose, Ueberlebte aus dem Wege zu räumen. Durch neue Verbindung vereinzelter Anschauungen, durch Zusammenfassen und Vereinen unter einen entscheidenden Gesichtspunkt, durch lichtvolle Darstellung eines bedeutenden Gedankenkreises wird der große Philosoph der Schöpfer einer neuen Weltanschauung, der Bildner für kommende Zeiten.

Idealistische Anschauung hat nicht allein den mittelbaren Einfluß auf das Leben, durch religiöse Ueberzeugung, durch Poesie und Kunst mildernd, sittigend einzuwirken; sondern sie greift sogar unmittelbar in das Leben ein, und dieser praktische Gebrauch von idealen Vorstellungen giebt ihnen erst den wahren Werth. Der Naturalismus hält sich an die Wirklichkeit; für ihn ist die wahrnehmbare Welt die einzig mögliche. Aus ihrem Dasein läßt sich nichts Anderes ableiten, als eine Lehre des Egoismus für den Einzelnen, für die Familie, für das Volk.

Eine solche absolute und von uns erkannte Welt ist aber zu denken Jenem unmöglich, der eingesehen hat, daß unsere

Wirklichkeit nur unsere Vorstellung ist. Tiefere, ernstere Gedanken, Idealvorstellungen gehen erst aus Vernunft und Phantasie hervor. Diese Kräfte geben dem Menschen zwar nicht die Kenntniß einer inneren, unerforschbaren Seite der Welt, aber sie ersetzen sie. Entzweiung der Kräfte, ein ruhloses Ringen zeigt uns die Welt der Sinne. Einklang sucht und findet die ideale Vorstellung.

Sie zeigt das Schöne als möglich, ja als thatsächlich vorhanden für den, der die Dinge im Sinne des Einklangs anzuschauen vermag. Sie löst das ruheloſe Begehren in stille Betrachtung, sie läßt das Herz in Begeisterung aufglühen; sie erweckt zu Bethätigung in idealem Sinne.

Wer Schönes erkennt und liebt, muß auch darnach streben, es im Leben darzustellen. Wer Schönes liebt, muß das Gemeine verwerfen. Am Schönen bildet sich Geschmack für das Gute, denn das Schöne in Thaten ist das Ethische.

Ein Zusammenwirken Vieler zu einem ethischen Zwecke, eine Veranstaltung, die nur das Wohl Aller im Auge hat, ihm nachzuringen strebt mit Opfern, ist unser Ideal für die Welt, ist das, was allein die Zustände des Ganzen zum Heile verändern kann.

In allen Zeitaltern zeigt uns die Geschichte Einzelne, die ihr Leben daran gaben, um dem Ganzen zu nützen. Diese Männer waren stets erfüllt von einer Idealvorstellung, in deren Uebertragung auf Alle sie ein neues Heil erblickten.

Reformatoren sahen in dem Siege ihrer reineren Anschauung eine Erhebung der Menschheit zu vollkommenen Lebensformen. Sie wähnten, wenn es gelänge, die Menschheit einmal zu ihrem geistigen Standpunkt zu erheben, so könne sie dann nicht mehr zurücksinken in grobe Irrthümer und

Erniedrigung. So opferten sie sich selbst, einer gedachten Vollkommenheit zu Liebe, ob auch Alles, was im Leben dargestellt wird, unvollkommen bleibt und neue Mängel und Irrthümer mit sich bringt; endlich untergeht und der Wirksamkeit neuer Idealbilder weichen muß. Der ideale Gehalt in den Thaten des Einzelnen aber wirkte fort und fort, die Vorstellung eines Kopfes ward maßgebend für die Richtung von Jahrhunderten.

Alle Reformatoren religiöser oder politisch verrotteter Zustände, alle Vorkämpfer für die Rechte der Menschheit, sahen ein absolutes Gut in der Stufe geistiger Befreiung von Vorurtheilen, die sie anstrebten. Ihre Einsicht in die Uebel der Welt war dabei eine theilweise; sie setzten ihre ganze Kraft daran, die erkannten Uebelstände abzuschaffen, indem ihre Phantasie ihnen ein Bild eines also verbesserten menschlichen Zustandes, einer glücklichen, geheilten Welt vorhielt. So ist es eine Idealvorstellung, die von einem der Uebel ledigen Zustande, die den Menschen zum begeisterten Arzt, zum Vorkämpfer, zum Märtyrer macht für seine Zeitgenossen.

So ist auch Freiheit im Völkerleben eine Idealvorstellung, die niemals in Realität sich verwandeln kann. Begeisterte Helden, die ihr Volk in fremden Fesseln festgehalten sahen, von unerträglichen Banden wund gedrückt, stellten sich ihr Volk als absolut frei vor, wenn es von der Tyrannei einer zeitlichen Oberherrschaft befreit wäre. Solche Phantasievorstellungen trieben zu den gefährlichsten Unternehmungen, in Gefangenschaft und Tod; zu der großartigsten Aufopferung. Alle die für die Freiheit ihres Volkes starben — wir kennen nur die Einzelnen, Hervorragenden mit Namen — alle die

Träger der Revolutionen, sowie alle die Geringen, Namenlosen, die nicht mehr thun konnten, als verbluten für ihr Phantasiegebilde — sie erstrebten etwas in der realen Welt Unerreichbares.

Sie dachten nicht daran, daß, wenn die eine Fessel äußerer Vergewaltigung abgeworfen ist, sofort sich neue Fesseln bereiten in Folge der neuen Zustände, aus dem Egoismus neuer Leiter und dem Egoismus der Massen.

Das Gesammtleben bleibt ein Kampf, so lange nicht der Idealismus einmal das Uebergewicht erlangen sollte, ein Zustand, wovon es zweifelhaft ist, ob er überhaupt je eintreten kann. Die Opfermuthigen erreichten das Bedingte, Beschränkte durch ihre Hingabe, und ohne solche käme die Welt nicht weiter; große Thaten allein reinigen und erneuern sie. Aber der Blick der Voranschreitenden, der Träger neuer Principien war auf das Absolute, das Vollkommene gerichtet, und das allein vermochte ihren Muth so hoch zu spannen.

Der Kampf ums Dasein kann nur reale Güter erzeugen, er kann ein Volk zu der Höhe industrieller Entwicklung führen, die aber in ihrer Ausbildung ein zersetzendes Element mit sich bringt. Trotz aller Entfaltung geistiger Kräfte, die dem Erwerbe hingegeben sind, zehrt solcher praktischer Interessenkampf, als einseitige Entwicklung, die Kräfte des Einzelnen wie des Volkes auf, und muß es schließlich der Barbarei in anderer Form, dem Untergange wieder zuführen.

Wo Erwerb sich mehrt, Besitz sich anhäuft, da erhebt sich die Masse der Besitzlosen und verlangt drohend ihr Recht. Solche Zustände können endlich nur Umsturz aller langsam

auferbauten Rechtsverhältnisse, Vernichtung der Cultur herbeiführen, wenn ihnen kein Idealismus hemmend, entwaffnend in den Weg tritt. Gleichberechtigung aller Menschen als treibende Idealvorstellung, opferfreudige Hingabe aller Thatkräftigen an Verbreitung reinerer, vollständigerer Erkenntniß, Aufrichtung humaner Institutionen, kann den Weg der Zerstörung in einen Weg langsamer, aber zum Heile Aller führender Entwicklung verwandeln.

Es wird öfter behauptet, Idealismus, als betrachtende interesselose Anschauung, sei ungeeignet, dem praktischen Leben Gesetze zu geben. Das praktische Leben der Arbeit, des Erwerbes, die Ehe, der Unterricht, der Staat, die Verhältnisse des Proletariats — Alles das müsse der Interessenpolitik überlassen bleiben; Idealismus habe allein in Religion, Kunst und Philosophie seine Sphäre, passe aber nicht für reale Angelegenheiten.

Die Ethik lehrt uns aber, nicht was *ist*, kann die Regel abgeben, sondern was sein *soll*. Realistische Ansichten geben nur realistische Antriebe. Ein Fortschritt in humanistischer Entwicklung praktischer Gebiete kann nur den Impulsen des Idealismus entstammen. Menschenliebe, dem Egoismus entgegen, kann allein die Gleichberechtigung aller Menschen in praktischer Grundlegung anbahnen, kann den gleichen Unterricht für Alle planen, kann den herrschenden Kampf zwischen Arbeit und Kapital zu gerechtem Ausgleich führen, kann lehrend und schreibend aufrufen, um gesunde Ernährung und Körperpflege, sittlich ernste Erziehung, gesunde, idealistische Grundsätze zu verbreiten.

Idealistischer Trieb wird wahrgenommen, wo er sich in einer Darstellung äußert, als Kunst, als Poesie, als Religion und Philosophie. Aber er ist auch da vorhanden, wo er sich im Dunkel des Herzens, unter einfachen Sitten, in der Niedrigkeit des Volkslebens verbirgt. Hier werden im Kreise der Familie Opfer gebracht, die der höchsten Anerkennung würdig wären. Hier wurde im Mittelalter in der Stille des Hauses jener treue, echte Sinn für die edelsten Güter der Menschheit gepflegt, der in späten Enkeln erst nach einer freieren Erhebung des Volkes, in einer Blüthe der Literatur, seine Früchte zeitigen konnte. Unter hartem, äußeren Drucke bereitete sich aus dem auf innere Entfaltung angewiesenen Leben der Familie der Boden zu einer idealen Erhebung, welche Dichter und Kämpfer für Sittlichkeit und Freiheit, Gelehrte und Künstler aus niederer Sphäre auftauchen ließ.

Wäre sittliche Verfeinerung nur an den Spitzen der Menschheit aufzufinden, wie solches die Anhänger Darwins ihrer Entwicklungslehre gemäß darstellen, so wäre demnach die Grundlage eines ganzen Volkes realistischer Trieb nach Erwerb und Genuß, bis etwa eine höhere Stellung, ein Befreit sein vom Zwange niederer Nothwendigkeit, erst im Einzelnen eine freiere Umschau, einen Trieb zu idealistischer Betheiligung, als eine Art Luxus, zuwege brächte. Auf realistischem Grunde aber erwächst kein Idealismus, und Verfeinerung ist keine Sittlichkeit. Auch ist die Natur nicht so aristokratisch, daß sie nur den Bevorzugten im Leben idealistische Triebe zu Theil werden ließe. Im Gegentheil: Macht führt zu Uebermuth, Genuß zu Entartung. In jedem Menschen aber lebt Phantasie und Vernunft; und im Leben nach

innen in stiller Beschränkung entwickelt sich ihre Bethätigung besser als im Geräusch der Welt.

In der Menge des Volkes treten solche Anlagen nicht immer deutlich hervor, ungünstige Verhältnisse hindern ihre Entfaltung. Aber wie hätte je eine Religion ganz allgemein zum Bewußtsein werden können, wenn das niedere Volk nur die realen Bezüge der Dinge auffaßte? Gerade im rohen Menschen lebt oft eine Sehnsucht nach tieferer Einsicht, die tappend sich in Anfänge philosophischer Anschauungen verliert, die sich der ersten Allgemeinbetrachtung, die ihm geboten wird, leidenschaftlich anschließt. Wenn dem nicht so wäre, wie hätte man sonst je die Massen zu Revolution erregen können? Die Volksredner boten geistige Nahrung, Gedanken, Schlagwörter als Ziel und Zweck einer Bewegung, und man konnte sehen, wie gelehrig das Volk war; man kann daraus schließen, wie es auch mit Erregung zustimmen würde, wenn man ihm idealistische Vorstellungen böte.

Lehre, Unterricht, Erziehung — das ist jene Richtung, in der dem Idealismus die breiteste Basis seiner Entfaltung geboten ist in Bezug auf das praktische Leben. Der Humanist arbeite für die Ernten der Zukunft — sei er ein Volkslehrer, der unermüdlich dem Idealismus die Bahn zu brechen strebt, oder sei er ein Philosoph, der sein Leben mit der Anstrengung hinbringt, der Nachwelt eine neue Methode des Denkens zu hinterlassen.

„Stoff und Form sind Erkenntnißgegensätze, angelegt in der ganzen Organisation unseres Erkenntnißvermögens. Für unsere Auffassung sind einmal zwei unvereinbare Gebiete vor-

handen, von denen jedes nach seinen eignen Gesetzen behandelt werden muß." (Vaihinger, Hartmann — Dühring — Lange).

Das Gebiet des Stoffes behandelt die realistische Anschauung; das Gebiet der Form ist die idealistische Anschauung.

Diese Unterscheidung stellt der forschenden, urtheilenden und schließenden Thätigkeit des Verstandes gegenüber die ästhetische und künstlerische Thätigkeit der Phantasie und die mit reinen Gedankenformen beschäftigte Vernunft in schroffem Gegensatze. Eine Richtung schließt, wenigstens für die Zeit ihrer Wirksamkeit, die andere vollkommen aus. Die idealistische Anschauung begreift die ästhetische und die ethische in sich, beide sind eines Ursprungs und beide ergänzen einander. Das Schöne erzieht den Geist zu reinen Formen, und die Sittlichkeit prägt sie in Handlungen aus.

In der Phantasie erscheinen dem Menschen die Dinge von allem Zufälligen befreit, in ihrer Vollkommenheit. In dieser reinen Anschauung sind sie ihrer Möglichkeit nach enthalten, nicht der einzelnen wirklichen Erscheinung nach, die stets in irgend einem Grade von dem vollkommenen Urbilde abweicht. Eine Blume, ein Thier, eine menschliche Gestalt erscheint in der Phantasie des Malers in aller diesem Dinge möglichen Schönheit, vollendet in Allem, was ihm zukommen kann. So ist die Idee stets die Grundlage des wahren Kunstwerkes, das nicht durch Effekte zu reizen und zu blenden strebt, sondern in ruhiger Anschauung das erhebende Gefühl einer ewigen Schönheit zu erwecken bestrebt ist. Indem der Künstler alle Einzelheiten zu einem wundervollen Einklang zu vereinen versteht, leistet er das Höchste, was der Kunst möglich ist und was ihren Zweck erfüllt, zu begeistern, zu erheben.

Ohne Mitwirkung von Vernunft kann dieses nicht ge-

schehen, es muß auch der Einheitsbegriff von allem Schönen, Schönheit im Menschen lebendig sein; er muß seine Idee nicht nur fühlen, auch verstehen. Auch der Musiker, ob auch seine Kunst als ein Spiel von vorüberfliehenden Klängen erscheint, bringt nur durch die Tiefe und den Ernst seiner Gedanken einen Sinn, einen inneren Zusammenhang in seine Tongebilde. Der Eindruck, den seine Schöpfungen machen, wird von steigender Wirkung sein, je nachdem sie ein Singen und Jubeln harmloser Naturwesen darstellen, oder Liebe und Lust lebensvoller Menschen, oder Schmerz und Klage sehnender, kämpfender Seelen.

Die Musik entschlüpft den Ansprüchen an Wahrheit und bestimmte, äußere Form, an die jede andere Kunst sich halten muß, denn sie zeigt nur innere Erlebnisse des Menschen. Sie bietet die einzige Möglichkeit, daß sich das innere Wesen in seinen Trieben, Wünschen und seinen Leiden, trotz aller der Behinderungen ausspreche, die dem realen Heraustreten dieser Gefühlswelt im Wege stehen. Der Musiker bringt die Ideen des inneren Menschen zu einem Ausdrucke, der in Worten und Bildern nicht gefunden werden kann.

In einer Zeit, der Glanzzeit der alten Griechen, da nur die dürftigsten Anfänge der Wissenschaften existirten, gab sich der ganze Schaffensdrang der menschlichen Natur als ein künstlerischer kund. Die Thätigkeit des auf Ursache und Wirkung gerichteten, grübelnden, vergleichenden Verstandes trat zurück vor einer ästhetischen Anschauung, die, abgewendet von Raum und Zeit, Bilder von vollkommenen Formen erblickte, wie sie in der realen Welt nirgend existiren. So sind die Götterbilder, in denen der Schönheitssinn der Griechen

unsterbliche Typen schuf, überall im Geiste, und nirgend waren ihre Urbilder in der Wirklichkeit.

Die künstlerische Idee ist eine Einheit, durch ein Bild gegeben, ein Resultat aus der Vielheit der veränderlichen Erscheinung. Diese Einheit, der Phantasie entstammend, hat insofern eine philosophische Bedeutung, als uns hier zuerst, an reale Erscheinungen anknüpfend, und als ein Ausfluß derselben, im anschauenden Geiste entstanden, ein Begriff von Einheit, von etwas Unvergänglichem gegenüber der Vielheit der vergänglichen Erscheinungen auftaucht. Die ideale Kunstleistung erzeugt einen der Philosophie verwandten Gedanken, daß unser Raum mit seinen drei Dimensionen, unsere Zeit mit ihrer beständig in Nichts zerflatternden Gegenwart nur menschliche Anschauungsformen eines unendlich reicheren Seins sind, dessen Grund von philosophischem Geiste wie von künstlerischer Phantasie reicher und tiefer erfaßt werden kann.

Wahrheit ist wie Freiheit eine Idealvorstellung, von welcher ein reales Abbild in der Welt der Thatsachen nirgend gefunden werden kann. In realer Anschauung schwankt Alles; denn Alles vergeht und schwindet. Wo ist der ruhende Punkt in dieser Welt der Täuschung? Giebt es eine Wahrheit? wird wohl gefragt, und wo ist die Wahrheit zu finden?

Wahrheit ist nur in der eignen Brust zu finden, dort ist das Ruhende, die ideale Welt. Wahrheit ist das letzte Ziel alles Ringens nach Erkenntniß. Sie hat die vielfältigste Deutung, je nach den Zwecken, die sie verfolgt.

Dem natürlichen Menschen ist das wahr, was er wahrnimmt; und sich durch Zusammenwirken des Verstandes und mehrerer Sinne die Ueberzeugung verschafft: es ist da, und es ist so wie er es anschaut.

Dem tiefer Denkenden, der urtheilt, vergleicht und Schlüsse machen kann, auch auf das, was er nicht sieht, ist die Wahrheit das, was mit seinen Urtheilen und Schlüssen übereinstimmt.

Die wissenschaftliche Wahrheit ist jede Uebereinstimmung einzelner Untersuchungen mit den Grundprinzipien der betreffenden Wissenschaft.

Die sittliche Wahrheit beruht auf den Grundsätzen reiner Vernunft, und wird aus ihnen sicher und ohne Irrthum abgeleitet, wo der Egoismus keine Selbstverblendung übt.

Die Wahrheit der realistischen Anschauung ist innerhalb der Anschauung von Zeit und Raum, von Ursache und Wirkung, in mathematischer und geometrischer Form und ihrer Anwendung, in allen Erkenntnissen enthalten, die sich auf logische Folgerungen gründen.

Die geschichtliche Wahrheit beruht auf schriftlicher Ueberlieferung. Die poetische auf tieferer Einsicht in menschliche Charaktere, und die ihnen möglichen, ja von ihnen geforderten Handlungen. Die ästhetische Wahrheit ist die innere Harmonie von Form und Inhalt, der vollendetste Einklang zwischen dem, was die Natur je in einem Wesen darstellen gewollt und der Erscheinung.

Die philosophische Wahrheit ist ein vom Scharfsinn eines Denkers gefundener Standpunkt, von wo aus alle Gebiete des Erkennens gleichmäßig beleuchtet werden können, und welcher dem Menschen idealistische wie realistische Anschauungen gleichmäßig möglich und wichtig macht, und so die vollkommenste Entwicklung menschlichen Geistes herbeiführen kann.

Ohne idealistische Anschauung hätte der Mensch, wie das

Thier, nur die gemeine, alltägliche Sorge für Hunger und andere Bedürftigkeit. Ohne jeden idealistischen Zweck stände er so im Frohndienste des Daseins, und er hätte nur die Wahl zwischen Kampf und trostloser Leere.

Sinnvolle Spiele, Betrachtung anmuthiger Bilder aus Natur und Kunst, Dichtung, die das Leben *selbst* wiedergiebt mit allen seinen Erregungen, aber ohne den Schmerz, den sie mit sich bringen — solche idealistische Beschäftigung füllt die Lücken aus, die bloßes Begehren und seine Befriedigung mit unendlicher Oede in unserm Dasein übrig lassen müßten.

Reicher erfüllen jene Menschen ihr Dasein, die selbst in idealistischen Zwecken aufgehen, deren beständiges Denken und Streben dahingeht, in Erziehung und Lehre, durch Schriftwort und Vorbild, eine Erhebung und Förderung allgemeiner Anschauungen zu freierer und vollständigerer Entwicklung des Menschenthums zu schaffen.

Sie schaffen *wirklich*, denn sie legen einen Grund, auf dem Andere weiterbauen können. Eine reale Wirksamkeit, ja die wichtigste, die Form und Gedankeninhalt gebende, entspringt so aus rein idealistischer Anschauung. Diese tritt in das reale Leben ein, verkörpert in den Schöpfungen der Architektur, der Musik, der Dichtung, der Kunst, wie in den Arbeiten aller durch lebendiges Wort oder anregende Schriften Lehrenden.

So gewiß die Natur ihr Weltrecht sich wahrt und schafft, verändert und regiert, trotz dem Menschen, aus unerforschbaren inneren Gewalten, so gewiß vermag doch der Mensch nicht allein die Oberfläche der Erde zu verändern aus eigner Macht, er vermag auch die Natur in seine eigne Geisteswelt zu kleiden. Er kann sie ansehen als ein Reich

Gottes, aus dem alles entſpringt und zu ihm heimkehrt, oder als Geſtaltenwelt des Künſtlers, in der jeder Platz ſich zum Bilde abrundet, oder als ein Reich der Sage, der Poeſie — jeder Platz eine Erinnerung, eine Deutung aus mythologiſcher Vorſtellung. Er erfüllt den Himmel mit Sternbildern ſeiner Phantaſie, er ſieht in der Natur eine große Einheit, eine ewige Harmonie — und Alles das *iſt*, es iſt *wirklich*, weil es im *Menſchengeiſte* iſt. Kann aber von allen den Ideen, die ſo im Menſchengeiſte wahrhaft ſind und herrſchen, die als Leiſtungen dem Menſchenleben den höchſten Inhalt geben, eine *andre* Wirklichkeit, eine in der Natur geſucht werden?

II.

Metaphyſik — nicht als Wiſſen, ſondern als Erkenntniß der Grenzen des Wiſſens.

Allgemein bekannt iſt der Ausdruck „Ding an ſich“ als die Bezeichnung jenes Kantſchen Idealismus, welcher beſagt: daß es für menſchliche Sinne und menſchliche Geiſteskräfte unmöglich ſei und für immer unmöglich bleiben müſſe, die Natur in ihrem inneren Weſen, ja auch nur das eigene Ich durchaus zu begreifen und zu erkennen. Wir können uns allerdings der Einſicht nicht verſchließen, daß Alles, was uns von den Sinnen zur Wahrnehmung gebracht wird, nur unſere eignen Empfindungen ſind; daß dagegen Alles das uns entgehen muß, was in die Empfänglichkeit unſerer Sinne nicht eingeht. Da nun die zerſtreuten Einzeleindrücke, die von den Sinnen vermittelt werden, erſt im Verſtande zu Qualitäten der Dinge, zu beſtimmten Wahrnehmungen von Licht und Farbe, von Form, Geruch und Gefühl werden, ſo muß uns dieſes menſchliche Maß alles Empfindens und Wahrnehmens zu eng dünken. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß wir eigentlich der Natur ewig fremd gegenüberſtehen, ſo viel wir auch an ihr beobachten und forſchen mögen. Vom Stein bis zum höchſtſtehenden Thiere iſt die ganze Natur uns ein

unergründbares Räthsel. Unsere Naturerkenntnisse sind noch in jedem Betracht lückenhaft. Aber wenn sie einst die ganze Erde mit ihren Bewohnern umfassen werden, wir die Bestandtheile jeder Steinart ergründet haben werden, die Erscheinung und Lebensweise jeder Pflanze, jedes Thieres — so sind wir den Grund- und Cardinalfragen darum noch nicht näher gekommen: wie entstand das Alles auf unserm Erdboden, was ist das Einfache auf dem Grunde jeder Erscheinung? Wir nehmen nur das Einzelne wahr, die Qualitäten; und haben nur ein Sinnesbild in unserer Wahrnehmung, näher bestimmt durch unsre eignen Formen von Zeit und Raum. Und dann: wie entstand das Alles auf unserm Erdboden, wie entsteht es noch heute unter unsern Augen?

Wir mögen ja noch ergründen lernen, worin die Natur des Lichtes besteht; wir mögen klarer darüber werden, ob die Arten von Pflanzen und Thieren constant sich offenbarende Stufenformen der Natur sind, oder ob sie einer Wandlung unterliegen im Laufe der Zeit. Wir mögen lernen, bisher widerstrebende Stoffverbindungen herzustellen und zu lösen, durch hohe Wärmegrade, durch Zusammenwirken von Gasarten; Electricität und Optik mag uns noch manches Geheimniß erschließen — aber je tiefer wir in das Innere der Natur einzudringen streben, um so deutlicher sehen wir ein, wie wenig wir wissen. Das letzte Warum bleibt uns allezeit unbeantwortet.

„Die Berechnungen und Beobachtungen der Sternkundigen haben uns viel Bewunderungswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft

sich ohne diese Kenntnisse niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen kann."

Die Natur zeigt uns demnach stets eine unbeleuchtete Seite; das Licht unseres Verstandes reicht nicht aus, sie von allen Seiten zu beleuchten. Das Ding in der Natur bleibt uns deshalb stets von seiner erkannten, beleuchteten Seite das „Ding für uns", und von der Seite, der wir vergebens nahe zu kommen suchen, das „Ding an sich" oder „für sich".

Was wir von der Natur erfahren können, das giebt uns Lebenslang und für alle Zukunft reichen Stoff zur Beobachtung, zur Vergleichung, zum Urtheil und Experiment. — Aber dennoch ist es ein nothwendiger Gedanke, auch für die Wissenschaft, sich bewußt entgegenzuhalten, daß der eigentliche Kern der Dinge uns stets entgeht, damit, so weit sie gehen kann, sie sicher gehe, und sich nicht mit einer Machtvollkommenheit täusche, die sie nicht besitzt. Wo sie die nothwendige Selbstbeschränkung verliert, geräth sie auf Irrwege.

Das „Ding an sich" will also weiter gar Nichts besagen, als den realen Erkenntnissen gegenüber den Punkt bezeichnen, wo das Wissen nicht weiter geht, weil die Wissensmöglichkeit da aufhört. Wo dieser Ausdruck weiter ausgelegt, und als „Wille", als Substanz, als Allgeist oder wie immer näher bezeichnet wird, da ist schon Etwas ausgesagt von dem, wovon man Nichts wissen kann, und jene Grenze überschritten, welche Kant in seiner Geistesklarheit dem Wissen gezogen hat.

„Die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht,

sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinung vorkommen können, zu schaffen und in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen."

Kann doch der Mensch sein eignes Ich selbst nicht ergründen, und was wäre ihm näher, und wie man denken sollte ergründbarer? Wie mag er sich denn vermessen, das Wesen der Natur durchschaut zu haben? Seltsam, daß durch die strengste Weisheit der Mensch stets darauf verwiesen wird, sich selbst zu kennen, und doch damit nie zu Stande kommt!

Er kennt eine allgemeine Form menschlicher Erscheinung; er sagt, daß Empfindungen, Hunger und jede Art menschlicher Begierde den Menschen vorwärts treibt von der Wiege bis zum Grabe; er weiß, daß ein denkendes Wesen aus allen Anstößen und Reizen der Außenwelt sich in ihm entwickelt, daß dem: was möchte ich? Fragen sich entgegen stellen: was darf ich, was soll ich? Daß Schmerz empfunden wird, bekämpft und ertragen; daß bewußtes Wollen der Entscheidung des Verstandes folgt, und alle diese Kräfte und Triebe lebenslang in beständiger Concurrenz sich ablösen und durchsetzen — ja das ist das Schema vom Menschen, so äußerlich beobachten und kennen wir uns und Andre. Aber den Individualcharakter, das Eigenwesen, das oft unberechenbar alle unsere Voraussetzungen zu Schanden macht, wieviel fehlt daran, das zu kennen? An uns selbst können wir nur beurtheilen, was von uns erscheint, unsre Handlungen. Und wenn wir ganze Bücher schreiben oder studiren über die Eigenthümlichkeiten menschlichen Wesens, so giebt uns der nächstbeste neue Mensch von Neuem das Räthsel auf, dessen Lösung zu finden wir verzichten müssen.

Ebenso studirt der bewußte Mensch sich selbst, und weiß sich nicht zu sagen, was eigentlich an ihm ist — ob er es im Augenblicke des Todes erfährt? Wohl schwerlich; denn gäbe es einen Moment, wo alle Erfahrungen seines Lebens ihm gegenwärtig wären, so fehlt ihm doch noch die Wage, sich selbst gegen Andere abzuwägen, die er noch weniger kennt — wo fände er ein allgemeines Maß menschlichen Könnens?

Das allgemeine Maß menschlichen Werthes liegt in seinem Verhältnisse zur menschlichen Gesellschaft, so sagt die praktische Rechtslehre, so sagt jede Moral. Beide müssen vollkommen damit zufrieden sein, wenn der Mensch seines Gleichen nicht schädigt. Allein welcher weite Spielraum für Recht und Gerechtigkeit liegt zwischen dem Menschen, den man äußerlich nie einer Gesetzesübertretung zeihen kann, und dem, der sich für seines Gleichen aufopfert durch rastloses, mühevolles Wirken oder durch völlige Hingabe seines Lebens?

Ist nun jeder verschieden vom Andern, und kann nicht Einer mit einem Andern vollkommen gleich sein in Bezug auf seine inneren Triebfedern und seine Einsicht, auf sein Wollen, Begehren und Empfinden, auf seine Verhältnisse und die Impulse, die aus ihnen entspringen — so müßte ein allgemeines Maß menschlicher Gerechtigkeit von dem Einen zu viel, von dem Andern zu wenig verlangen. Jeder kann demnach nur sich selbst sein eignes Maß sein, sein eigner Richter.

Viele menschliche Verschiedenheit läßt sich auf verschiedene Verhältnisse zurückführen, aber selbst unter ganz gleichen Verhältnissen erscheinen die verschiedensten Charaktere. Man weiß nicht, in wie weit die Eigenschaften der Menschen von den

Eltern ererbt sind, denn haben nicht die gleichen Eltern Kinder, die in Charakter, Wesen und Erscheinung ganz von einander verschieden sind?

Dieselbe Gewöhnung, dieselbe Lehre und Erziehung wirkt verschieden auf das einzelne Kind; sie wird anders aufgefaßt und verwerthet von jedem, so daß sich schon im Kinde offenbart: hier liegt ein Eigenartiges, ein nie ganz zu Durchschauendes, ein nicht zu Bewältigendes zu Grunde, das selbständig formend, bildend auf alle äußeren Einwirkungen Einfluß nimmt. Dieses Ich im Menschen ist offenbar die größere Gewalt; es assimilirt sich alle äußeren Einflüsse oder durchbricht sie.

Dieses nicht weiter erklärbare Ich, das jeder unerklärbaren Naturkraft entspricht, jener inneren Qualität der Dinge die wir überall als gegeben annehmen müssen, ist das Thema, das aller Geschichte zu Grunde liegt. Eine nie dagewesene Individualität tritt uns auf jedem Blatt der Weltgeschichte entgegen, ein Menschenwesen, dem in seiner Eigenart allein es möglich wurde, so großen Einfluß auf seine Zeit zu gewinnen, sie umzugestalten.

Helden, Philosophen, Dichter, die Bildner ihrer Zeit — sie waren einmal, sie können nicht wiederkehren. Andre kommen und gehen. Zuletzt ist jeder Mensch ein solches Einzelwesen, das einmal nur vorhanden ist, nie vorher, nie nachher; ob er sich auch nicht hervorzuthun verstehe, doch der Beachtung werth, ja des Studiums.

Man kann wohl das Leben vernichten, aber nicht die innerste Lebensform des Menschen, den Charakter, das Einfache, Individuelle; weder an sich selbst, noch an Andern.

Hier sind wir also wieder an dem Grenzbegriff des

„Ding an sich" angekommen, einem metaphysischen Begriffe, oder einer Vorstellung, der über die Gegenstände aller möglichen Erfahrung hinausgeht. „Die Metaphysik ist jedoch keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens."

Wie der Begriff von einem unerkannten Wesen der Natur hinausgeht über Alles das, was von der Natur sich wahrnehmen läßt, so geht auch der Begriff von einer Freiheit der Selbstbestimmung in Menschen über alle Realität hinaus, in welcher nur Ursache und Wirkungen wahrzunehmen sind. In der realen Anschauung ist der Charakter des Menschen der Inbegriff aller seiner Handlungen. Obwohl diese aber an tausend Fäden der Ursachen hängen, ist doch ihr letzter Grund in der Freiheit der Selbstbestimmung, in welcher der eigentliche Anstoß zum Handeln dem inneren, unerkannten Wesen des Menschen entströmte. Sobald er dieses „Für sich" oder „An sich" seines Charakters äußert, sobald dasselbe in Thaten sich ausspricht, fällt es dem Gesetze der Causalität anheim, wie Alles, was erscheint. Der Charakter selbst kann nie erscheinen. Jenen Anstoß zum Handeln aber, von dem keine andre Ursache gefunden werden kann als seine Eigenart, worin sein Ich sich offenbart, nennt Ernst Laas die Causalität des Ich, womit er alle oft weithinausreichende Wirkungen bezeichnet, die nur in diesem Ich ihren Ausgangspunkt haben.

Hier finde die Psychologie ihren Grenzbegriff. Aus allgemeinen Regeln läßt sich der Mensch nicht durchaus erklären. Ein Entschluß, wie der Arnolds von Winkelried, der plötzlich so viel Lanzen umfaßte, als er konnte, und sie auf

seine Brust richtete, um der Freiheit eine Gasse zu machen, folgt keiner Regel, er ist spontan, und offenbart blitzartig ein Ich in der Freiheit der Selbstbestimmung.

Wenn das Leben gewichen ist, so stirbt jeder Körper, auch der menschliche dahin, sich in seine Stoffe zu zerlegen; der Geist der ihn belebte — wo ist er? Der Chemiker kann mancherlei Experimente vornehmen mit dem Stoff durch Zusammensetzung — aber wie setzt man ein lebendes Wesen zusammen, wie schafft man nur eine Zelle — wie eine schöne und vollendete, lebendige Form, wie wird sie beseelt? Wie wird aus einem Aeußern ein Inneres, ein Empfindendes, Denkendes, Wollendes?

Wie auch die Naturforscher solchen Vorgang erklären mögen, sie geben Worte statt der Einsicht, die ihnen verwehrt bleiben muß, wie alles Werden sein Geheimniß uns vorenthält. Was ist nun Leben? Jeder fühlt es in sich pulsiren, er fühlt es am verwandten Pulsschlag in jedem menschlichen und thierischen Wesen; er sieht es am Keimen, im Aufblühen und Samentragen jeder Pflanze. Er weiß also, was der Erscheinung nach Leben ist — das Leben ist da, ununterbrochen gegenwärtig, auf der ganzen Erde.

Wir kennen die Stoffe, aus denen lebende Wesen sich auferbauen; wir wissen, daß Reize hierzu die Veranlassung geben, daß die Form virtualiter im Samenkorn, im Ei schon enthalten sein muß. Räthsel auf jedem Schritte der Erkenntniß! Wo steckt da die lebende Form im Ei, im Samenkorn — wir können sie nicht entdecken. Wie kömmt Leben hinein? Wodurch wurde der erste Lebensfunke auf der Erde entzündet?

Erkennen wir Leben allen Menschen, sowie allen

Thieren und Pflanzen zu, so ist es doch ein tausendfältig Verschiedenes. In jedem Lebewesen hat es andre Bedingungen, andre Funktionen. Für die reale Erkenntniß wirkt es in zahllosen Wesen, die jedes einzeln mit ihrem Leben betrachtet sein wollen. Seinem innersten Wesen nach scheint uns aber das Leben ein gewaltiger Feuerstrom zu sein, der von Wesen zu Wesen zündend übergeht.

Durch dies Leben erst sind wir Eins mit allen Geschöpfen, wir fühlen uns im selben Lebensstrom mit ihnen vorwärts treibend. Was ist nun Leben? Bewegung, Entwicklung? Das erklärt Nichts.

Wir müssen das Leben einerseits als eine Einheit ansehen, als ein untrennbares Ganzes, das alle lebenden Wesen umschließt; andrerseits als einzelne Erscheinung, die sich, dem Wesen nach gleich, aber in jedem anders wiederholt. Wir können keine dieser Ansichten entbehren. Naturforschung braucht den Einblick in's Einzelne, aber Philosophie den Ueberblick über das Ganze der Erfahrung, den Grenzbegriff des „Ding an sich", wo das Leben aufhört, seinem Anfange, seinen Ursachen nach ein Wahrnehmbares zu sein. Dichtung und Kunst braucht das Lebensgefühl des All in der Empfindung; der Dichter und Künstler muß gleichsam die Pulse alles Lebens in sich klopfend fühlen.

Denen zum Troste, die es als eine fremde Zumuthung empfinden, ein „Ding an sich" vorstellig zu machen, da man doch von demselben durchaus nichts aussagen kann noch soll, und es nur ein unerkennbares Innere der Natur bedeutet, muß bemerkt werden, daß das menschliche Denken einen solchen unerkennbaren Urgrund jeder Zeit gefordert hat, und niemals ohne solchen war. Nur wurde in den Religionen Phantasie

die Bildnerin und schuf Gestalten. In der Vorstellung vom Götterhimmel Griechenlands überwog in ganz auffallender Weise die Phantasie. Darum verwiesen wir ihre Vorstellungen in das Reich der Kunst. Die Naturreligion der Perser nahm das Feuer als Urgrund der Welt. Die jüdische und christliche Religion nennt diesen Urgrund Gott, und nimmt alle Unbegreiflichkeiten in den Kauf, die diesen Urgrund von der Welt selbst trennen.

Spinoza einigte beides wieder, und nannte den Urgrund göttliche Substanz; in dem Bewußtsein, daß die Erkenntniß sich ihr Recht nicht länger nehmen läßt, daß sie mit Symbolen sich nicht befriedigen kann. Der Materialismus der alten Zeit wie der heutige nennt den Urgrund der Welt Materie — auch etwas Unerkanntes und Unerkennbares. Da aber aus dem Grundbegriff Materie Nichts anderes hervorgehen kann, als Ursache und Wirkung, als ein Zusammenhang mechanischer Kräfte, als alle Gesetze der Erscheinung — so bezeichnen die Nachfolger Kants, die zu erkennen geleitet werden, daß Erscheinung das Innere der Natur nicht erschöpfen, nicht erreichen kann, ja nur ein „Ding für uns" darstellt, den Urgrund der Natur als „Ding an sich."

So wichtige Grenzbestimmungen und Unterscheidungen uns jene Weltansicht leistet, die alles Erkennbare *die Welt als Erscheinung* nennt, und Alles, was unserer Erkenntniß verborgen ist, und vermöge unserer Beschaffenheit verborgen bleiben muß, das *Ding an sich* nennt, so sollen wir uns doch hüten, Consequenzen daraus zu ziehen, welche die Existenz der Welt überhaupt in Zweifel ziehen, wie die Schule der Skeptiker oder Zweifler schon im alten Griechenland gethan; wie manche Anhänger Schopenhauers aus Miß-

verständniß seiner Lehre heutzutage thun. Da wir die Welt in ihrem wahren, von unsrer Erkenntniß unabhängigen Sein nicht erkennen können, so ist Alles, was wir wahrnehmen, trügerischer Schein, dem keine Wirklichkeit zu Grunde liegt — so urtheilen sie. Platons Ansicht, welche sagt: „Die Welt ist Etwas, von dem man so gut sagen kann, es sei, als es sei nicht", mag dazu beigetragen haben. Denn Sein schließt Werden und Vergehen aus, in der Welt sei aber beständiges Werden und Vergehen. Darum sei das Leben ein trügerisches Bild, ein Schattenspiel an der Wand, von dem, was davon der Grund sei, nie zu unserm Bewußtsein gelangen kann, wir also gefesselt an ein Wahnbild in ewiger Täuschung wandeln müßten.

Gewiß, in der Welt der Erscheinung ist ein beständiges Auf- und Abwogen des Lebensstromes, Auf- und Niedertauchen — Alles ist dem Vergehen, dem Tode geweiht, was doch aus unbekanntem Urgrunde beständig neu entsteht. Allein vom Standpunkte der Idee, vom Betrachten jedes Wesens in seiner Lebensfülle aus, ist die Erscheinungswelt unverändert, immer ganz und in allem Formenreichthum vorhanden. Wir können ebensogut Tod und Geburt hinwegdenken, und der Welt so ein beständiges, ununterbrochenes Sein zusprechen.

Alle unsre Erkenntnißweisen sind allein für die erkennbare Welt, die Erscheinung, wirksam und brauchbar; über die Erscheinung hinaus begegnet dem schärfer Unterscheidenden überall das Halt! eines unbekannten „Dinges an sich". Unsere Lehre von Raum und Zeit hat innerhalb der Erscheinung überall Gültigkeit; fragen wir aber nach dem Ende des Raumes, so wird uns keine Antwort, denn über die Erscheinung hinaus können unsre menschlichen Erkenntnißformen

keine Anwendung finden. So ist in Ursache und Wirkung der innerliche, lückenlose Zusammenhang aller Dinge ausgedrückt, ihre Wechselwirkung aufeinander — aber nach einer ersten Ursache, einer letzten Wirkung zu forschen hat keinen Sinn, weil wir nur das Bestehende untersuchen können, und davon noch das Wenigste in seinen inneren Gründen verstehen.

Logik ist eine schöne und werthvolle Wissenschaft; sie führt zu einer Gesetzmäßigkeit des Denkens innerhalb der Formen der Sprache. Allein es darf nicht vergessen werden, daß auch die Logik, wie alle unsere Denkformen, nur in Bezug auf den realen Zusammenhang der Dinge, nur in der Erscheinung ihre Gültigkeit hat. Die richtige Zusammenfügung von Urtheilen zu Schlüssen führt zu wichtigen Erkenntnissen — aber Schlüsse über die Grenzen unseres Erkennens hinaus dürfen nur mit größter Vorsicht aufgenommen werden. Sie können nichts Anderes enthalten, als eine bloße Verneinung; wo sie mehr enthalten, positive Bestimmungen über das Sein und ähnliche allgemeine Begriffe, da ist ihnen zu mißtrauen, ja sie sind entschieden abzuweisen.

Unsern Schlüssen hängt dieselbe Unvollkommenheit an wie unsern Anschauungen von Zeit und Raum, unsern Begriffen von Ursache und Wirkung. Sie schließen einen Ring um alle erkennenden Wesen auf der Erde, darin sich Verstand und Vernunft bewegt, und darin Erkenntniß allein möglich ist — aber sie lassen sich nicht in einer Richtung zu Ende denken. Wird solches versucht, so führt die ewig bohrende Neugier des Menschen nach einer anderen Welt, nach dem Ding an sich, auf dem gesetzmäßigsten Wege zu Ungeheuerlichkeiten. Das Spekuliren über einen vierdimensionalen

Raum führt in die Nacht des Spiritismus. Das Uebertragen moralischer Ursachen und Wirkungen auf eine andere Welt führte zur Lehre von der Seelenwanderung. Das zu Ende Denken des Schlusses, daß wir von der Welt Nichts wissen können, als die beschränkte Sinnesanschauung uns lehrt, führt zu einer Verneinung dieser Welt!

Es ist also allezeit nöthig, eine allgemeine Anschauung der Welt von mehreren Seiten zu prüfen, die Urtheile und Schlüsse spekulirender Vernunft alle Zeit mit den realen Thatsachen zu vergleichen, und vom Luftbau aus Begriffen zur Mutter Erde hinabzusteigen. Hier darf nur Jeder in seine Brust greifen, um von solchem zu weit getriebenen Skeptizismus zurückzukommen.

Das einzige Ding in der Natur, dessen Wesen ich von innen betrachten kann, oder wenigstens empfinden, das bin ich selbst. Ich weiß recht gut, daß ich mir kein Scheinbild bin; ich fühle an meinen Bedürfnissen und Leidenschaften eine ganze reale Welt in mir. Auch eine ideale Welt trage ich in mir; Vernunft und Phantasie erzeugten sie auf der Grundlage verstandesgemäßer Anschauung, und ich fühle ein Drängen, dem, was der Menschengeist geschaffen hat, einen neuen Ansatz, eine neue Knospe, eine Synthesis hinzuzufügen. Eine ganze originale, nur einmal so vorhandene Welt lebt in mir; ich kann mir selbst und ihr das wirkliche, warm pulsirende, Einfluß ausübende Dasein nicht absprechen. Ich bin, ich denke, ich wirke — sei's nur auf eine Spanne Zeit, aber es *ist*, eine lebendige, krafterfüllte Gegenwart.

Dasselbe Dasein brauche ich nur allen anderen Naturwesen zuzugestehen, und die Welt steht aus meinem Selbstbewußtsein da, wirklich, lebendig, unzweifelhaft; in jedem

Menschengeschlecht erneut, wie in jedem Pflanzen- und Thiergeschlecht! Welche Wirklichkeit brauchen wir noch?

Die Welt, wie sie in uns erscheint, stellt ein jedem Einzelnen eigenthümliches Bild dar, weil Jeder andere individuelle Bedingungen zu dessen Erzeugung hinzubringt. Dieses Bild hat außer seinem Eigner keine andere Stätte. Dieses Bild stirbt mit ihm, ja es kann in keinem Anderen ganz zur Anschauung gebracht werden, weil in Jedem Wünsche und Bedürfnisse, idealer Trieb und Leidenschaften in andern Verhältnissen zu einander stehen, und die Weltanschauung verändern. Daraus geht ganz natürlich hervor, daß die Weltanschauung des Einen abweicht von der jedes Andern; daß einem so speziell von Geist und Charakter abhängigen Bilde kein reales Dasein zuzusprechen ist als einer objektiven Thatsache. Ein für alle gemeingültiges Weltbild giebt es nicht. Aber wir stehen der Natur auf andere Weise näher als mittelst der Vorstellung. Wir sind in ihr, mitten in ihr, ihr Herz schlägt in uns, ihr Wesen ist nicht nur dem unsern verwandt, ist Eins und Dasselbe. Wollte nun unser Verstand das Dasein tausendmal verneinen — unbekümmert quillt es frisch und neu in jedem Augenblick aus seinen dunklen Quellen hervor und überströmt Alle mit Lebensfreude, mit Genuß, mit Qualen und Leiden! Wie könnten wir das Leben verneinen — sind wir doch selbst sein höchster Ausdruck!

Wir denken die Welt innerhalb Zeit und Raum oder empfinden sie im Selbstbewußtsein — immer ist's das Ich allein, durch das uns Kunde wird von andern Dingen. In menschlicher Form allein betrachtet die Natur sich selbst, erkennt sich und denkt sich. Im Gestein wohnt kein Bewußtsein; in der Pflanze nur ein Aufdämmern desselben; in den

Thieren ein an ihre Lebenszwecke gebundenes, in den einzelnen Objekten aufgehendes Bewußtsein. Der Mensch allein ist ein erkennendes Wesen; er betrachtet Objekte auch ohne reale Zwecke; er urtheilt, schließt und blickt um sich — er überblickt sich selbst.

Was hilft es nun, einer kühnen Phantasie den Zügel schießen zu lassen, und sich Bewohner andrer Sterne, andrer Regionen vorstellen zu wollen? Bei solchem Versuch täuscht man sich mit Abbildern seiner selbst; denn das können wir mit aller Bestimmtheit sagen, daß wir uns über unsere Erscheinungswelt hinaus absolut Nichts vorzustellen vermögen. Bleiben wir also innerhalb derselben, und täuschen uns nicht mit Hirngespinnsten und Wahngebilden.

Theologie ist eine Welterklärung aus Gott; Materialismus ist eine Welterklärung aus Materie, aus mechanischen im Zusammenhang wirkenden Kräften. Kant sagt dagegen, daß eine Welterklärung unmöglich ist —; daß sobald wir eine solche auf irgend eine Weise versuchen, wir unserer Unzulänglichkeit gewahr werden müssen über Anfang, Ende, Zweck der Welt, ja nur über das Wachsen eines Gräschens, vollkommen klar zu werden. Sich mit hohlen Worten hierüber zu täuschen ist der Weg des Irrthums. Denn dazu dient Kants wichtigste Lehre, die von der Idealität von Raum und Zeit, uns darüber aufzuklären, daß, was immer wir von der Natur erforschen und einsehen können, unser eignes Weltbild bleibt, und wir so mit allem Rechte sagen: Die Welt, wie sie uns erscheint, ist unsre Vorstellung.

Dem natürlichen Menschen kann nie ein Zweifel beikommen an der Wirklichkeit der Welt und des Daseins, wie er es empfindet — es ist für ihn die einzig mögliche Welt

selbst. Er lebt, er fühlt und sympathisirt darin mit Allem, was da lebt; wie sollte er inmitten alles Lebens nicht thätig, wirklich, als seinen Mittelpunkt, seinen Spiegel sich finden?

Skeptizismus ist aber eine berechtigte Folge tieferen Studiums der Natur und der Dinge. Er ist die Folge jener Betrachtung menschlicher Fähigkeiten, die zu dem Schlusse kam: daß Alles das *im Menschen* enthalten ist, was wir von der Welt wissen; und menschliche Wahrnehmung, Verstand und Vernunft dazu das Maß sind, das sich nicht überschreiten läßt. Allezeit ist der Zweifel an Allem, was gelehrt wird, das erste Ergebniß eigner Forschung.

So bildete im Alterthum wie in neuerer Zeit der Skeptizismus den Uebergang zu einer befriedigenderen, fruchtbarern Weltanschauung. Auf kurze Zeit aber betritt jeder tiefer Denkende seine Spuren; Jeder braucht Zeit, bis er sich selbst den sicheren Boden einer ideal-realistischen Weltanschauung gefunden hat, die ihm genügt und ihn sicher über die Wüsten des Skeptizismus hinüberleitet.

Die ideal-realistische Anschauung Kants kann wohl gelehrt werden, aber sie muß *begriffen* und durchaus *eingesehen* werden, nicht *geglaubt*. Darin liegt eben ihr Werth; sie entwickelt und klärt so den ganzen Menschen; sie wird zu einer Errungenschaft, zu einer Stütze, die nicht mehr erschüttert werden kann. Sie macht den Menschen mündig im Denken.

Was wäre der Mensch ohne eine Anschauung, die dem vorüberflatternden Lebenstraume tieferen Sinn und ernste Bedeutung verleiht — ohne eine sittliche, also ideale? Der Mensch fühlt sich nicht immer fröhlich, frei und zum Gesang gestimmt wie der Vogel, ja das kommt ihm nur in besonders erquickenden Momenten — sondern er fühlt sich gefesselt und

gequält durch seine Lebensaufgaben, er ringt im Kampfe ums Dasein; er leidet und wirft sich weinend zur Erde; sein Herz ist zum Brechen voll von allem Jammer des Lebens. Und all das wäre um eines leeren Scheines, eines Lebenstraumes, einer Spiegelfechterei willen? Empörender Gedanke! Die Sorgen und Qualen um Recht und Pflicht wären eine Lächerlichkeit, wo das Leben in den bethörenden Schein eines Nebelbildes zerflösse!

Aus der Lehre der Idealität von Zeit und Raum geht hervor, daß wir zwei Möglichkeiten haben die Welt anzuschauen; ja daß wir keine entbehren können, indem eine die andere vervollständigt. Einmal nehmen wir die Dinge wahr mit den Sinnen, wir forschen, untersuchen und schließen, bis allmälig ein Produkt gleich der Addition daraus entsteht, eine Kenntniß, von welcher ein Stück nach dem andern aufgenommen und dem Vorrath von Anschauungen zugefügt und mit ihm verbunden wurde.

Die andere Weltanschauung entsteht ohne äußeres Zuthun in völliger Ruhe des Gemüths von jedem Begehren, und ist der Ueberschau von großer Bergeshöhe vergleichbar, wo der Mensch und seine Wohnstätte verschwindet vor dem Eindrucke eines gewaltigen, erschütternd großen Ganzen der Welt.

So geht uns die Ueberzeugung auf, daß hinter dem Getriebe der alltäglichen Welt ein tieferer Sinn, ein geistiger innerer Zusammenhang sich bergen müsse, der in Vernunft und Phantasie des Menschen ebenso sich abbildet, wie die reale Welt in der Sinnesanschauung. Beides ist uns zugleich Symbol und zugleich Wahrheit.

Im ruhig anschauenden Naturgenusse entsteht dem Menschen eine zweite, ideale Welt neben der realen, der be-

gehrenden, kämpfenden, arbeitenden. Sie belebt und erweitert seinen Blick, sie gießt Oel auf seine Wunden, denn sie entlastet ihn von Sorgen und Qualen, sie ist das Paradies, das noch jederzeit dem begehrungslosen Schauen offen steht.

Im ruhigen Spiegel des Innern steht, wie der Regenbogen in den Wolken, plötzlich ein Bild vor der Phantasie, und das Erste und Unmittelbarste daran ist Freude, ist Genuß. Dann belebt sich des Menschen Thatkraft; erfüllt von seinem Phantasiebilde greift er zum Pinsel, zur Feder, zum Musikinstrument, und was er im Innern lebendig empfand, spricht er aus in Werken der Kunst.

Würden wir uns so innig erfreuen an solchen Leistungen menschlicher Phantasie, wenn uns nicht ein tröstender, beglaubigender Hauch aus ihnen anwehte und uns gleichsam sagte: Nicht flüchtige Farben- oder Töne- oder Wortseligkeit ist es, die dich ergreift; es ist kein trügerischer Schein, der dich über das Uebel dieser Welt hinwegtäuscht, sondern eine innerste Wahrheit, ein tieferer Gehalt des Seins spricht ergreifend aus solcher Kunst und Natur, dem man nicht Worte geben kann — ein Hauch aus dem Ding an sich!

III.

Vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit.

Es giebt wohl kaum eine Streitfrage, die so sehr alle praktischen Gebiete berührt, und doch so tief zurückgreift auf das Innerste des Menschen, als die: ob der Mensch als frei anzusehen sei oder nicht?

Der natürliche Mensch fühlt sich frei; denn was in Vernunft und Phantasie denkend sich ausprägt, das ist ursprünglich in des Menschen reinem Gefühl enthalten. Er ist sich selbst der Mittelpunkt seiner Welt. Er weiß nicht, welche Einflüsse von außen ihm Stimmung geben und Anstöße zum Handeln — aber wenn er sich auch nicht als durchaus unbedingt ansehen kann, warum sollte er denn nicht frei sein, wenn er sich doch frei fühlen kann?

Nun kommt der nüchterne Verstand und fängt an das naive Gefühl des natürlichen Menschen zu kritisiren.

Der Mensch kann keine Handlung durchaus von vorn anfangen; denn er tritt nur ein in das bunte Gewebe der Welt; er ist im Zusammenhange mit allen den Fäden, die es bilden. Seine Kräfte, Fähigkeiten, Neigungen erbte er von den Eltern; durch Erziehung wird mehr oder weniger Gefühl übertragen, mehr oder weniger Verstand und Vernunft

geweckt, Gedanken, Vorurtheile angebildet — auch der Culturzustand der Welt, in die er eintritt, wird fertig überkommen; wo ist das, was dem Menschen eignet, ihm allein, daß er darin seine Freiheit finde?

Materialistische Anschauung bietet keine Stätte für Freiheit. Da ist das geistige Wesen des Menschen ein aus dem Bewußtsein der Thiere entwickeltes; Gefühl, Denken, Selbstbewußtsein hat sich unter günstigen Umständen im Menschen zu selbständigerer Thätigkeit aus dem Verstande der Thiere hervorgebildet. Der Mensch ist ein Glied in der Kette der Naturwesen; sein Körper hat sich aus der thierischen Form, seine Eigenschaften aus thierischen in den unermeßlichen Zeiträumen der Erde entwickelt. Wie er ist, ist er eine nothwendige Folge aller vorangehenden tappenden Versuche des Zufalls — wie sollte er frei sein?

So manches freiheitsdurstige Gemüth hat sich mittelst einer ähnlichen Beweisführung, die scheinbar keine Lücken läßt, Freiheit seines Seins und Handelns absprechen lassen. Es fühlte sich dadurch in eine dunkle Sphäre hinabgedrückt. — Ist denn jedes schöne Gefühl eine Täuschung? Bin ich Nichts als ein Rad in der Maschine, Welt genannt? Von anderen Kräften als den eigenen in Bewegung gesetzt, muß ich mich umtreiben bis das Rad zerbricht? So hätte das Leben keinen eigenen Zweck, keinen eigenen Inhalt — wie trostlos! Wozu dann aller Schmerz und Qual, wozu der Kampf mit sittlichen Motiven, wenn ich nur ein Rad im Getriebe bin? Mir wäre besser, ich könnte gar nicht denken, gar nicht fühlen! Selbstbewußtsein wäre nur dazu da, die eigne Ohnmacht zu beleuchten!

Betrachten wir die Resultate des Menschenlebens, so

sehen wir doch, daß jeder Mensch seine eigne Wirkung ausübt auf die ihn umgebende Welt. Ist er ein Glied im Zusammenhange des Ganzen, so geht doch von ihm Etwas aus, das die Zustände in bestimmter Weise beeinflußt, in *seiner* Weise. Der Mensch geht also nicht aus dem Leben, ohne Wirkungen anzuknüpfen, deren Ursache er selbst ist. Ein Eroberer, ein Denker, ein Erfinder, ein Staatsmann — welche Veränderungen schafft er in der Welt! Sein Geist, sein freies Eingreifen giebt dem Thun eines ganzen Menschengeschlechts eine neue Richtung. Wer nicht im Großen so hervorragend wirkt, kann doch im Kleinen, in der Stille wirken; und aus kleinen Anfängen ergeben sich in der Fortentwickelung große Resultate! Das Leben lehrt, der Mensch kann *wirken* aus sich selbst. Das macht das Leben lebenswerth — sollte das nicht Freiheit sein?

Solche Freiheit kann nur einem Wirken zuerkannt werden, das nicht den eignen, sondern den Nutzen Aller bezweckt. Denn wo der Mensch seine eignen Zwecke verfolgt, dient er seiner Bedürftigkeit, seinen Begehrungen, also selbstsüchtigen Trieben. Freiheit in solchem Sinne muß errungen werden durch einen sittlichen Kampf, in dem die eignen Genußtriebe zum Vortheil des Allgemeinen überwältigt werden. Solche Freiheit gehört dem reiferen Menschen und giebt ihm dauernde Befriedigung.

Freiheit ist also nur als Sittlichkeit vorhanden, und beide Begriffe sind von einander nicht zu trennen, sie bedingen sich wechselseitig.

Handelt der Mensch nur nach seinen natürlichen Trieben, so ist er nicht frei, er ist ganz Natur wie die übrigen

organischen Wesen. Dann kann auch kein Widerstreit der Beweggründe stattfinden — es wird nur das bevorzugt, was des Menschen Egoismus am besten zusagt. Erst Sittlichkeit bringt den Kampf in des Menschen Vorstellung, sonst wäre sie nicht der Natur entgegengesetzt. Sie wäre sogar ganz überflüssig, wenn Alles, was der Mensch zu wirken hat, ebenso aus seinen natürlichen Trieben hervorgehen könnte. Die ganze Natur kennt kein Sollen, oder ein Handeln, das aus sittlichen Vorstellungen entspringt, aus Vernunftbegriffen. Die Thiere kennen keinen Widerstreit der Gedanken bei ihren Handlungen, weil sie blos Natur sind, und der stärkere Trieb entscheidet, wo sie in Zweifel sind.

Kant sagt: „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nirgend vorkommt. Es ist unmöglich, daß in dieser etwas anders sein soll, als es in allen diesen Verhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat gar keine Bedeutung. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein Begriff ist."

Die Thatsache also, daß der Mensch, wenn er wahrhaft menschlich handeln will, nach seinen eignen Vernunftgesetzen handeln muß, macht ihn frei der Natur gegenüber. Ist es nun eine Nothwendigkeit, als Mensch vernunftgemäß zu handeln, so ist das doch die Nothwendigkeit des eignen, gesetzgebenden Innern. Ordnet diese Nothwendigkeit den Menschen einer allgemeinen Gesetzgebung durch Vernunft unter, so ist diese doch das Reich der sittlichen Freiheit selbst. Die allgemeinen Bedingungen menschlichen Handelns, aus Vernunft, erheben den Menschen zum Bürger in einem Reiche sittlicher

Freiheit, darin er mit allen sittlich Handelnden gleichberechtigt zusammensteht.

Ein deutliches Gefühl von Sieg und Freiheit steigt im Menschen auf, der sich selbst, d. h. die Natur in ihm, aus höheren, allgemeinen, sittlichen Prinzipien überwunden hat.

„In der Natur, der Erscheinung, ist Nichts, was eine Reihe von Wirkungen von vorn und von selbst anfangen könnte."

Es ist keine Unterbrechung in der Reihe von Ursachen und Wirkungen jemals zu finden. Das kommt aber auch daher, weil wir Alles, was in der Welt der Erscheinung geschieht, Nichts anders aufzufassen vermögen, als in solchem Zusammenhange. So führen wir auch jedes Menschen Handlungen auf die äußeren Beweggründe, die ihn bestimmen, sowie auf seinen Charakter zurück, der jederzeit den Ausschlag giebt bei seiner Entscheidung. Man sieht also das menschliche Thun an als Wirkung dieser Ursachen, und hat es damit den Gesetzen der Erscheinungswelt, oder vielmehr dem Gesetze unseres Verstandes für dieselbe, der Causalität, untergeordnet. So verstehen wir es im selben Sinne und im Zusammenhange mit der erscheinenden Welt, der die menschlichen Handlungen angehören.

Der ausschlaggebende Grund des menschlichen Thuns aber ist der individuelle Charakter. Dieser ist nicht zu erkennen, selbst von seinem Eigner nicht, denn er erscheint nie selbst, nur aus den Handlungen kann er in einzelnen Zügen erkannt, und im Ganzen annähernd vorgestellt werden. Als das, was er ist, erscheint er nie. Keiner kann vom Andern, ja nicht von sich selbst, mit Bestimmtheit sagen, wie er in einem bisher unerprobten Falle handeln werde.

Der Charakter also ist die Ursache des menschlichen Handelns im letzten Grunde; denn er verwirft sittliche Beweggründe und giebt sinnlichen nach, oder umgekehrt, je nach seiner innern, unerkannten Qualität. Wenn also bei den menschlichen Handlungen die Wirkung aus einem innern, uns unbekannten Wesen fließt, welches im letzten Grunde durch nichts Anderes bestimmt wird, als sich selbst, so muß man diesem Wesen die Freiheit zugestehen, so zu sein, als es ist. Die Wirkungen stehen nach außen, der Erscheinungswelt, im Banne der Causalität; nach innen, ihrem Ursprunge nach, sind sie frei, denn das innere Wesen des Menschen ist nicht die Wirkung einer Ursache, sondern ein Unerklärbares, ein Ding an sich. Das innere Wesen des Menschen kann nie in die Erscheinung treten, es kann in Handlungen sich nur mittelbar offenbaren; es kann nur gedacht und empfunden werden aus solcher Kundgebung. Daher kann der individuelle Charakter des Menschen mit dem Maße nicht gemessen werden, das man an Alles in der Erscheinung, auch an seine Handlungen, anlegen kann und muß.

Das innere Wesen des Menschen ist auch keiner Veränderung unterworfen. Bliebe der Mensch mit seinem Charakter und seiner Eigenart nicht so lange er lebt derselbe, er könnte heute Cato und morgen Nero sein. Gewiß erfährt Jeder an sich die Correktur des Lebens, und seine Erfahrungen bringen eine beständige Umwandlung seines Erkennens und Wollens mit sich. Aber wie der Mensch sich auch im Laufe des Lebens verändere, es geschieht doch nur in dem Maße und in der Art, als hierzu der individuelle Charakter die Möglichkeit giebt, kurz innerhalb der Begrenzung desselben.

Eine ganz allgemeine äußere Form des Verlaufes menschlichen Lebens ist allerdings erkennbar, und in diesem Sinne kann Keiner etwas Neues thun. Er vollbringt dasselbe, was schon alle die zahllosen Geschlechter vor ihm gethan haben: er entwickelt sich innerhalb bestimmter Zeit zu einer annähernden körperlichen Größe, die Keiner überschreiten kann; er kann die Außenwelt verstehen und sucht sich in ihr einen Lebensberuf; er findet eine Lebensgefährtin; er hat Kinder und trägt die Last ihrer Erziehung, ihrer Versorgung; er sucht sich unter den Menschen Ehre oder Achtung zu sichern; er gewinnt einen Höhepunkt seiner Bethätigung im Leben, kehrt sich dann allmälig von ihm ab und endet. Legt ihm aber auch Naturnothwendigkeit dieselbe äußere Form des Verlaufes seines Lebens auf, so ist doch innerhalb dieser Form eine endlose Variation möglich. Jeder thut annähernd dasselbe wie der Andre, und doch ist es nie dasselbe, ja es wäre unmöglich, von dem Lebenslaufe zweier Menschen zu sagen, es wäre einer dem andern gleich gewesen. An Menschen unter ganz gleichen Verhältnissen läßt sich am besten wahrnehmen, wie jeder sein eignes Leben lebt, vermöge seiner Eigenart.

Was wäre sonst an Biographien und Romanen Interessantes, wenn uns nicht in solchen Darstellungen Menschen vorgeführt würden, die den ewig gleichen Stoff menschlichen Daseins vermöge ihrer Eigenart zu etwas Neuem, Niedagewesenem gestalten?

Wir begegnen Menschen im Leben, die so hervorragend sind in ihrer Besonderheit, daß wir deutlich einsehen, dieses Eigenwesen ist nur einmal vorhanden, es kann sich nicht wiederholen. Die Eigenart spiegelt sich schon im Gesicht; kein Bild aus alter oder neuer Zeit zeigt uns ein Antlitz,

das wir ganz ebenso schon im Leben gesehen haben. Wenn uns diese Thatsache auch nur bei Individuen deutlich wird, deren seltne Eigenschaften uns bewußt werden, so ist dennoch auch der in der Menge verschwindende und unbedeutende Mensch ein mit jedem Andern nicht zu verwechselndes Eigenwesen. Darnach, was der Mensch im Innersten, im unerkennbaren Eigenwesen, ist, bearbeitet er den Stoff des Lebens in eigenartiger, von allen Andern abweichender Weise.

Daß er nur *er selbst* ist, darin besteht seine Freiheit. Er äußert sich frei, denn er lebt nur sein eigenes Leben.

Kant sagt: „Da ich zur Moral weiter nichts brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nöthig zu haben, sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung, dieselbe objektiv, von außen betrachtet, gar kein Hinderniß in den Weg lege, so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und Alles, was wir *erkennen* können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte."

Im Leben können wir also schon wahrnehmen, wie Freiheit mit Nothwendigkeit zusammenbestehen kann, wie alle Handlungen des Menschen hervorgerufen und bedingt werden durch äußere Anstöße und Beweggründe, die durch die vielfach verwickelten Verhältnisse des Lebens dargeboten werden, und wie trotz aller äußeren Anlässe und ihrer Nöthigung jeder Mensch sein von allen Andern unterschiedenes Eigenleben führt.

Mit dem Verlaufe des äußern Lebens steht in direktem Zusammenhange ein innerer Lebensverlauf, ein nur vor dem

Selbstbewußtsein vorhandener. Die wahren Gründe aller seiner Handlungen sind nur dem Menschen allein bewußt, neben vielfachen Trieben, manchem Wünschen, Wollen und Begehren, das nie als That ins Leben hinaustrat. Darnach, sollte man meinen, müßte nun doch der Mensch sich selbst vollkommen kennen, indem zu Allem, was als Handlung in die Erscheinung trat, das Bewußtsein seiner eignen Willensantriebe, seiner unvollendeten Thaten, den vervollständigenden Commentar bildet.

Und doch bleibt des Menschen Inneres auch für ihn selbst das Ding an sich! Nur die vollendete Handlung, also die in Erscheinung getretene, kann ihn über sich selbst belehren. Zwischen Wollen und Ausführen ist noch ein weiter Weg. Die edelsten Absichten scheitern an Mangel an Entschiedenheit, Klarheit der Ueberzeugung, Thatkraft — sie verkümmern in der Knospe. Die wildesten Pläne roher Leidenschaftlichkeit weichen als Schatten in das Innere zurück, wenn sie das Licht des Tages erblicken und zur That werden sollen.

Das äußere Geschehen hängt an zahllosen Bedingungen; das innere Geschehen ist unbedingt — beides geht nebeneinander her. Was als Handlung in die Erscheinung tritt, muß als Wirkung einer Ursache, sowie in Raum und Zeit erscheinen; von ihm geht wieder eine Wirkung aus, die andre Thatsachen und Handlungen zur Folge hat. So knüpfen sich wahrnehmbar die Handlungen des Menschen an einander an, und die Kette dieser Bedingungen schließt sich um das ganze erscheinende Leben, ohne je einen Zwischenraum zu lassen.

Aber da keiner als Maschine handelt, sondern getrieben von seinem eignen Innern, und da dieses Innere, mit allen seinen Regungen, *unbedingt* ist, den Gesetzen von Ursache

und Wirkung, von Raum und Zeit nicht unterworfen, so handelt er doch aus seiner Freiheit, aus seinem unbedingten Wesen, obgleich mit dem Erscheinen die Handlung in die Reihe der Bedingungen tritt.

Wenn die Gesetze der Erscheinung auch das Innere des Menschen beherrschten, so daß er, den Ursachen entsprechend, das Bestimmte, aus ihnen Erfolgende, denken, fühlen, wollen müßte, dann wäre keine Freiheit möglich, dann wäre der Mensch nichts als ein Theil der Sinnenwelt, ein von Naturgesetzen bewegtes Wesen, das den Vollzug dieser Gesetze an sich erleiden müßte. Dann wäre jeder Schritt vorausbestimmt, den er thut; dann könnte von Verantwortlichkeit, von Freiheit, von Sittlichkeit keine Rede sein.

Der Mensch erleidet allerdings körperlich an sich den Vollzug der Naturgesetze. Sein Körper muß sich nähren, sich entwickeln; er muß schlafen; ihm liegt die Fortsetzung seiner Gattung ob. Aber selbst dieses nothwendige Geschehen an seinem körperlichen Wesen wird vielfach verändert durch seinen bewußten Willen. Das Thun der Natur wird am Menschen zu seinem *eigenen* Thun; es trägt nicht mehr den unbewußt erleidenden Charakter, den es in andern Naturwesen trägt. Endlich kann der Mensch selbst allem Thun gegenüber, was die Natur ihm zumuthet, sagen: *ich will nicht*, wenn die Vernunft aus höheren Prinzipien sich dagegen auflehnt. Er kann das Leben selbst verneinen und in sich vernichten.

Wo aber der Mensch den natürlichen Antrieben folgt, da muß es doch mittelst eines Willensactes geschehen, so daß er nirgend und niemals sich als von der Natur genöthigt, also unverantwortlich ansehen darf. Das Wasser stürzt über

Felsen hinab; der Magnet zieht Eisen an; Gesteinsmassen verändern ihre Lage — aber sie *thun* das nicht, sie werden durch die Umstände genöthigt, die ihnen innewohnende Naturkraft zu äußern. Diese muß auch unfehlbar sich äußern, wo immer die Gelegenheit dazu sich ergiebt. Hier ist keine Wahl noch Verweigerung möglich.

Thun aber bezeichnet ein Geschehen, das aus bewußtem Willen hervorgeht, das auch *verweigert werden konnte*. Weil jedes Thun aus dem Innern des Menschen hervorgehen muß, weil er von seinen Lebenszwecken Vorstellung hat und keinen Schritt thun kann ohne den Willen dazu, so fällt auch all sein Thun, selbst da, wo er den Naturzwecken folgt, als Grund auf sein inneres, unbedingtes Wesen zurück, und er trägt davon die volle Verantwortlichkeit.

Verstand und Vernunft weichen in ihrem Gebrauche völlig von einander ab, wo sie die Handlungen der Menschen betrachten. Der Verstand, der sich nur mit den realen Bedingungen und mit dem thatsächlichen Geschehen beschäftigt, leitet Alles aus Naturnothwendigkeit ab. Darum erklären materialistische Lehren alles Geschehene aus dem Zusammentreffen von Umständen und beweisen damit die Freiheit aus der Welt hinaus, die unter den Voraussetzungen des Verstandes allerdings keinen Raum behält.

Die Vernunft aber fordert unbedingte Selbstthätigkeit des Individuums. Die realen Gegenstände, die, in Wesen ohne Vernunft, direkt zu Antrieben des Willens werden, müssen im Menschen erst in Begriffen sich darstellen. Er handelt erst darnach, was das Ding ihm *werth* erscheint. Er wird Etwas mit allen Kräften zu erringen streben, wovon ihm seine Phantasie einen unendlichen Genuß vorspiegelt.

Oder er wird ein Thun verabscheuen, durch welches er sich selbst erniedrigt erscheinen müßte.

Die Scham ist das Erwachen des Bewußtseins, daß der Mensch etwas Anderes sein *soll*, als bloß Natur, weil er es sein *kann*.

„Sowie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Natur, die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene, in Ansehung der Natur unbedingte Causalität, die Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewußt ist."

Wenn wir demnach das Handeln des Menschen, der seiner selbst, d. h. seiner Vernunft und ihrer Forderungen bewußt worden ist, von außen betrachten, als eingereiht in die reale Welt, in der Alles, was erscheint, als Ursache und Wirkung betrachtet werden muß, so nennen wir es mit Recht ein Ergebniß der Causalität des Ich. Dies Handeln findet seinen letzten Grund allein im Ich und seinem unerklärbaren inneren Wesen. Als Gefühl aber, von innen, vom Selbstbewußtsein aus betrachtet, nennen wir den Grund unseres Handelns *Freiheit*, weil wir uns dadurch nichts außer uns selbst bedingt oder geschoben fühlen.

Wenn man nun die Begriffe unklar faßt oder verwechselt, also von einer Freiheit in der Welt als Erscheinung spricht, so ist sie da allerdings nicht zu finden; ja sie ist in dem lückenlosen Zusammenhange von Ursache und Wirkung nicht möglich. Für die erscheinende Welt ist nur Causalität, nur Nothwendigkeit denkbar. Für das innere, nicht erscheinende Wesen des Menschen ist Freiheit die Grundbedingung.

Aber ebenso unbedingt als sich kein Verstand ohne die

Regel von Ursache und Wirkung in der Welt zurechtfinden könnte, ebenso unbedingt wäre sittliches Handeln unmöglich ohne das Bewußtsein des Menschen, dazu das Vermögen zu besitzen. Als Gefühl, als Grund im Selbstbewußtsein wohnt Freiheit, dort ist einzig und ausschließlich ihre Stätte, dort ist ihre Wahrheit, ihre Begründung zu suchen.

Es giebt kein unsittlicheres Thun, als dem Menschen Freiheit abzusprechen. Hier wirft sich der Gesetzgeber Verstand auf zum Diktator in einer Sphäre, wohin er nicht gehört. Und hier weist uns Kant den Weg durch seine Sonderung der Erscheinung von dem Unerkennbaren, dem Ding an sich.

„Der Freiheitsbegriff ist der Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze."

Man muß also den Boden des realen Lebens aufsuchen, um den Ursprung, den Nutzen und Werth dieses Begriffes zu gewinnen.

Wir können den Menschen gar nicht anders verstehen, als indem wir ihn einerseits als Natur, andererseits als Freiheit auffassen. „Alle Thatsachen gehören zum Naturbegriff, der seine Realität an den Gegenständen der Sinne beweist, oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft hinreichend darthut."

In diesem Sinne ist der Mensch Natur — nicht bloß wenn er dem Thiere angehörenden Trieben folgt, oder wenn sein vegetatives Leben allein in ihm wirksam ist, er verdaut, schläft — sondern er wird als Natur angesehen, wenn er den Antrieben folgt, die aus der Welt der Sinne, in Raum und Zeit, für ihn hervorgehen können.

Aus realer Anschauung entstehen nur die Antriebe des Genusses und Besitzes in ihren mannigfaltigen Abstufungen. Für den Menschen als Natur ist die Erscheinungswelt die einzig wirkliche, mögliche; in ihr findet sein begehrendes Wesen tausend Gegenstände, die ihm Genuß verheißen, die er mit allen Kräften zu gewinnen strebt. Endlich ist Geld das allgemeine Maß für jeden Besitz, das Mittel zu jedem Genusse.

Die Jagd nach Geld ist darum der allgemeine Ausdruck des Bestrebens realistischer Menschen. Sie ist der große Motor für alle Arbeit, alle modernen Einrichtungen des Verkehrs und Handels, der Antrieb für Gewerbe und Industrie, für Erfindungen und Unternehmungen. So erzeugt der Drang nach Besitz und Genuß, und Geld als der Ausdruck der Möglichkeit Beider, verbesserte menschliche Zustände, erweitertes Behagen, macht Natur- und Kunstgenüsse möglich. Er erzeugt auch Alles, was den Menschen nährt, baut Häuser und Paläste, schafft alle die zahllosen Industrieprodukte, die dem kultivirten Menschen zum Bedürfniß geworden sind.

Und dennoch entstammt diesem Triebe zugleich so viel Böses, daß, wo die Menschheit ihm allein überlassen bliebe, sie in raschem Hinabsinken alle ihre edleren Vorrechte verlieren müßte. Was für Alle nützlich und nothwendig ist in seiner Wirksamkeit, kann doch seiner Ursache nach nur der Selbstsucht dienen. Diese Selbstsucht verhärtet das Herz für reinere Gefühle, stumpft ab gegen feinere, sittliche Impulse. Sie verleitet zu leisen Täuschungen über die Grenze des moralisch Erlaubten; sie ruft rücksichtslose Concurrenz hervor, an Stelle der Brüderlichkeit. Wo leidenschaftliches Begehren nach Geld das Recht und Wohl des Anderen gänzlich aus

dem Auge verliert, da verleitet es zu Wucher und Betrug, endlich zu Diebstahl und Mord.

Der leidenschaftliche Genuß- und Besitztrieb hat nur Motive des warnenden Gefühls zu überwinden, die leicht zum Schweigen zu bringen sind, und Vernunftbegriffe, die sich durch Dialektik fälschen, durch blinde Forderungen überschreien lassen. Die Furcht vor der Strafe der Gesetze, sowie die Furcht, die Ehre vor den Menschen zu verlieren, kann allerdings auch von manchem Bösen abhalten; doch wären dies wieder nur selbstsüchtige Motive; und es wäre dann nur die Frage, welches gleichwerthige Motiv da stärker wäre, der Trieb zu gewinnen, oder die Furcht, Ehre zu verlieren. Solcher Kampf zwischen gleich selbstsüchtigen Motiven kann nicht in Berücksichtigung kommen, wo nur von dem Kampfe zwischen dem ganz realistischen Drange nach Besitz und Genuß, und den idealistischen Motiven menschlichen Mitgefühls, sowie des Urtheils der Vernunft die Rede ist, welches des Andern Rechte berücksichtigt.

Die realistischen Triebe legen harte Arbeit auf; der Mensch lebt im Schweiße seines Angesichts, wo er ihnen allein folgt: er wird ein Sklave seiner leidenschaftlichen Begehrungen. Der Selbstsucht dienen ist die härteste Sklaverei; denn jene wird nie befriedigt, nie gesättigt. Neben allem Nützlichen, das diese menschliche Form des Kampfes ums Dasein erzeugt, ist sie doch zugleich der Quell aller Uebel und alles Bösen.

Das Uebel ist das, was Andern zugefügt wird durch Uebergriffe selbstsüchtiger Menschen; es wird erlitten, doch ohne dem, der darunter leidet, *inneren* Schaden zuzufügen. Wer durch Andere seiner Habe, seines Vermögens, ja seiner

bürgerlichen Existenz beraubt wird, kann trotz seiner äußeren Noth und Erniedrigung ein reiner und groß denkender Mensch bleiben. Sein innerer Werth muß sogar zu erhöhtem Ausdrucke kommen durch den Kampf mit allen Widerwärtigkeiten des Lebens. Durch den Widerstand gegen alle Uebel des Daseins wächst die geistige Kraft; der sittliche Mensch erhebt sich zu höherer Freiheit, zu selbständigerem Bewußtsein.

Böses dagegen ist das Uebel dem, von dem es ausgeht. Jeder weiß, was der Mensch dem Menschen schuldig ist; er fühlt es, wo er es nicht als Vernunftgesetz versteht. Mit Unkenntniß der sittlichen Gesetze kann sich darum Niemand entschuldigen — sie wohnen im Innern, und sind überall gegenwärtig, wo Menschen sind, d. h. fühlende, vernunftbegabte Wesen. Ob immer der Mensch versuchen möchte, über seine selbstsüchtigen Absichten bei der Verletzung des Rechtes Anderer sich hinwegzutäuschen — vor sich selbst kann ihm das nie gelingen. Er muß sie fühlen, weil er sein *eignes* Recht behauptet, seine *eignen* Forderungen an das Dasein, und dieselben bei Anderen voraussetzen muß. Jede Verletzung der Gesetze, die unweigerlich Vernunft dem Menschen vorhält, weil er nicht unbewußt leben kann, ist ihm ein dunkler Fleck im Innern, und bleibt es, so lange er lebt.

Ist ein Vergehen gegen Andre zehnmal gesühnt, blieb es unbeachtet und ungekannt, dennoch kann es nie vergessen werden. Wo die Leidenschaft den Menschen so weit fortreißt, Vergehen auf Vergehen zu häufen und das strengere Bewußtsein zu übertäuben, das immer wieder Jeden antreibt, den Andern als sein anderes Ich anzusehen, — da verliert das befleckte Innere die Fähigkeit zu jeder idealistischen Anschauung. Wer die Menschheit in sich so tief beleidigt, daß er

in sich das einzige Ich erblickt, hat sich selbst jeden Glückes, jeder Freiheit verlustig gemacht. Er muß die Andern nach sich beurtheilen, er traut Niemandem mehr; die Freude am Dasein ist unwiederbringlich verloren. Genuß und Besitz, darnach der Selbstsüchtige einzig gerungen hat, erweist sich als eine trügerische Lockung, die nicht hält was sie versprochen.

Wohl dem Menschen, daß er mit solchem Bewußtsein nicht ewig leben muß — er sühnt seine Thaten, sein verfehltes Leben mit dem Tode. —

Erneutes Leben in neuen Individuen erscheint als ein ewig unvollkommen bleibender Versuch, die sittlichen Gesetze zur einzigen Herrschaft zu erheben, die Natur im Menschen selbst zu reiner Sittlichkeit zu bändigen.

Sowie nun die selbstsüchtige Absicht das Böse bedingt, das was den inneren Menschen schädigt und hinabdrückt, so macht auch nur die selbstlose Absicht das Gute aus, das was den Menschen erhebt und fröhlich macht. Es hat der Andern Wohl im Auge und dient ihm.

Eine äußere Nöthigung ist nirgend vorhanden, den Menschen zum Guten anzutreiben. Die Gesetzgebung des Staates kann wohl den Menschen auffordern, das Böse zu meiden, indem sie ihm Ehre und unbeflecktes bürgerliches Dasein als Ableitung seiner Selbstsucht in bequemere Wege vorhält. Aber dem Guten gegenüber ist jede Gesetzgebung ohne Macht; das kann sie nicht gebieten. Allein da die Triebe zum Bösen nur aus *einer* Quelle, dem Drange nach Genuß und Besitz fließen, sind, um ihm das Gleichgewicht zu halten, die Antriebe zum Guten, die aus idealistischer Anschauung fließen, mannigfach, und mit allen Bedingungen des wahren Wohles verflochten. Sie gehen hervor aus der

Liebe zu Weib und Kind, zum Vaterlande, zur Menschheit, aus dem Pflichtbewußtsein als Familienglied, als Bürger, als Mitglied der Menschheit, sowie auch aus Sehnsucht nach reinem Glücke, nach Selbstzufriedenheit und menschlicher Würde — kurz aus allen den Gründen, die der Selbstsucht widerstreben und an Stelle ihrer Befriedigung ein Wohl Mehrerer, endlich das Wohl der Menschheit zum Zwecke haben. Um solcher Freiheit theilhaftig zu werden, muß der Mensch seine eignen Triebe der Selbstsucht verneinen können.

„Die Cultur der Zucht ist negativ" sagt Kant, „sie besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe als Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beigegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indeß wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern."

Ein Wesen, welches Etwas thun *soll*, handeln nach anderen Gesetzen als denen der Natur, muß von dem Zwange der Natur frei sein, muß nach eigner Einsicht ihren materiellen Gesetzen entgegen handeln können.

„Das Wesen dieser Art ist der Mensch; das Wesen, an dem wir doch ein übersinnliches Vermögen, die Freiheit und sogar sein eignes Gesetz der Causalität sammt seinem eignen Zweck erkennen können."

Wir erkennen also die Abhängigkeit von Thatsachen für das *Objekt*; für den im Zusammenhange mit der Natur, mit dem äußeren Leben betrachteten Menschen. Zugleich erkennen wir die Freiheit im *Subjekt* an; dem sich selbst

betrachtenden, sich selbst empfindenden Menschen, dem nicht die Thatsachen entscheidend werden, sondern die selbstsüchtige oder selbstlose Art, in der er dieselben ansieht. Darauf beruht seine Wahl, seine Freiheit; und gäbe es diese nicht für ihn, wäre er an die Thatsachen an sich gebunden wie die übrige Natur, so gäbe es auch für ihn nur *eine* Art zu handeln, folglich keine Verantwortlichkeit, keine Freiheit.

Es giebt Menschen, die ihre eigne Freiheit nicht verstehen wollen, die sich als durchaus bedingt und von außen geschoben ansehen, weil sie sich der Anstrengung nicht gewachsen fühlen, sich ihrer eignen Freiheit zu bedienen. Sie leiten ihre fehlerhaften Neigungen von den Eltern ab, sie beschuldigen die Verhältnisse, sie zu dem gemacht zu haben, was sie sind. Sie trennen ihre Triebe und Leidenschaften von sich selbst, in der Vorstellung — als ob sie an sich ein Wesen ohne Eigenschaften wären, dem jene sich durch die Umstände von außen anbildeten.

Des Menschen eigenstes Wesen, sein Ich, erscheint uns nur dann nicht als Freiheit, wenn wir es als kein Ursprüngliches, keine Einheit, sondern als ein mit der Zeit entstandenes Conglomerat von Eigenschaften ansehen, welches ein Werk äußerer Anstöße ist. Wie aber bilden äußere Anstöße ein inneres Wesen? Die Dinge dringen doch nie in den Menschen ein, sie erregen dort nur jene Vorstellungen, deren Möglichkeit, deren Bedingungen ganz und gar im eignen inneren Wesen liegen, so daß in der Art, wie die Dinge vorgestellt werden, schon der Charakter sich ausdrückt.

Ist ein Wesen überhaupt denkbar, welches qualitätlos aufträte, und dem sich innere Qualitäten beliebig, aus äußeren Anstößen, an- und hinwegbilden könnten?

Man sagt doch nicht: erst war die Erde da, und dann wurden ihr alle ihre Qualitäten verliehen? Vielmehr machen alle die inneren Qualitäten dieses Weltkörpers, als Einheit gedacht, erst das aus, was man sich unter dem Begriffe „Erde“ denkt. So auch müssen wir uns vernunftgemäß das Wesen des Individuums denken, als ein Einheitliches, ein Ich, das gar nicht anders, denn als Gesammtheit seiner Triebe vorgestellt werden kann. *Wie* es so geworden ist, das müssen wir allemal als unerklärlich hinnehmen; denn jede Erklärung kann sich nur mit äußeren Eigenschaften befassen, mit dem Wesen des Menschen, soweit es in Handlungen sich kundgiebt, und von dem wir doch immer ein zu Grunde liegendes, unerkennbares Ich voraussetzen müssen, in dem alle unvollendeten Handlungen als Vorsätze, selbstsüchtige Absichten, ernste und frivole Wünsche verborgen liegen.

Wer das Gesetz der empirischen Welt, das Gesetz der ewig einander durchsetzenden äußeren Anstöße und Einflüsse auf alles Geschehen anwendet, und den Menschen nicht als ein Wesen ansieht, von dem die wichtigsten Anstöße *selbst* ausgehen, seiner inneren Eigenthümlichkeit entstammend; wer nicht anerkennt, daß diese individuellen Anstöße umbildend auf die Welt wirken, der macht dem Menschen zum Atom, zur Materie, die von anderen Kräften gestoßen und geschoben wird, der leugnet die Causalität des Ich; der behauptet, daß, obwohl der Mensch Selbstbewußtsein habe, er doch nicht aus ihm handeln könne.

Wer aber das Ich mit seinen inneren Triebkräften anerkennt, der muß eine Unbedingtheit des aus dem Ich, dem eigenartigen Charakter, hervorgehenden Handelns anerkennen, das als *Causalität des Ich* im Verlaufe des äußeren

Lebens auftritt, im Innern aber als *Freiheit* empfunden wird.

Das Gesetz dieses Ich, soweit es ein für alle Menschen geltendes genannt werden kann, ist das Gesetz der in zwei Wirkungsarten getrennten Vorstellung. Sie giebt sich kund durch die in Allen vorhandene Möglichkeit, alle Dinge, nachdem sie durch die Sinne aufgefaßt, in Raum und Zeit erkannt, als Ursache und Wirkung beurtheilt, und so als wirklich betrachtet worden sind, auch einmal ihrer Wirklichkeit zu entkleiden, sie als bloße Begriffe, Bilder behandeln zu können, die im Sinne der Moral betrachtet werden. Der Mensch will das Leben erkennen und verstehen lernen; Wissenschaft führt ihn auf Vernunftgesetze, auf denen sie beruht. Phantasie zeigt die Natur als schön, erhebend; sie wirkt Ruhe im Anschauen; Phantasiebilder werden gestaltet in Kunst und Poesie.

Endlich wird der Mensch sich der Möglichkeit bewußt, in sich selbst ein Vollkommenes darstellen zu können. Die Idee der Menschheit geht in ihm auf; sie bildet das Ideal, welches ein reiner, vollkommener Mensch in sich erreichen könnte, wenn er seiner Geisteskräfte in jedem Augenblicke vollkommen Herr wäre, wenn die Idealvorstellung ohne Unterlaß seinem Geiste vorschwebte und ihn beherrschte.

Der Vervollkommnungstrieb ist kein gering anzuschlagender Motor geistig hervorragender Menschen. Er ist der Trieb der Synthesis in der Vernunft, der dem Menschen heißt einen Schritt weiter in der Erkenntniß zu thun; ein Neues anzuknüpfen; einen Fortschritt der Menschheit in Erkenntniß und Sittlichkeit anzubahnen. Wo zu solchem Zwecke ein Mensch alle seine Thatkraft einsetzt, da hat er sich selbst in die Zwecke des Allgemeinen aufgelöst. —

Es ist eine seltsame Erscheinung, daß von jeher der Mensch seiner eigenen Causalität aus Freiheit bewußt sein mußte, und doch immer wieder die Frage auftauchte: ob Freiheit überhaupt möglich sei?

Sie beruht wesentlich auf dem Grunde, daß *eine* Art der Weltanschauung geltend gemacht wurde, in welcher realistische wie idealistische Vorstellung, ohne unterschieden zu werden, in Eins verfloß. So lange die Weltursache aus Gott ausschließlich auch auf alle realen Gebiete ausgedehnt, und nicht im moralischen Sinne allein geltend gemacht wurde, für welchen sie allein volle Berechtigung hat, und wo sie allein ausreichen kann, — so lange mußte die Frage nach menschlicher Freiheit gänzlich bei Seite geschoben werden. Jeder strenge, consequente Freiheitsbegriff concentrirte sich auf das göttliche Wesenscentrum der Welt, in dem alle Freiheit allein vorhanden war; so daß der Mensch sich allenfalls nur frei denken konnte, wenn er sich mit dem göttlichen Wesen in Eins dachte, sich mit ihm identificirte. In solcher Vorstellung aber verliert dieses Wesen schon alle Grenzen der Persönlichkeit, es wird zu göttlicher Substanz, wie sie Spinoza lehrt.

Die einheitliche Weltanschauung aus göttlicher Substanz schlug in ihren vollkommenen Gegensatz, in eine Welterklärung aus Materie um. Hier fand die Freiheit gar keinen Platz; strikte Nothwendigkeit, der Zusammenhang der Welt in Ursache und Wirkung, schließt einen eisernen Ring des Zwanges um die Welt und die erkennenden Wesen.

Kant belehrt uns über die Gründe, warum eine Welterklärung weder aus göttlicher Substanz, noch aus Materie möglich sei, einfach dadurch, daß er uns jedes Mittel zu solcher metaphysischen Erkenntniß abspricht. Er erklärt jede Darstellung einer Weltursache als eine Ueberschreitung der Befugnisse menschlicher Vernunft. Jede solche Ueberschreitung rächt sich auch dadurch, daß sie die Vernunft in unvermeidliche Widersprüche verwickelt.

Wir können Nichts wissen, als was uns in der sinnlichen Wahrnehmung bewußt wird von der Welt, und was wir in Raum und Zeit einordnen. Wir schaffen diese Welt in uns, sie ist durchaus unsere Vorstellung. Was die Welt an sich, außer unserer Vorstellung ist, kann kein Mensch wissen, viel *weniger* noch, was die *Ursache* einer Welt ist, die wir nicht an sich erkennen können, sondern nur als vorhanden voraussetzen müssen; da Erfahrung aus allen Wissenschaften uns überzeugend darthut, daß Etwas außer uns ist, das in unsere Sinne und ihre Wahrnehmungsmöglichkeit nur zum Theil eingeht.

Kann nun der Mensch die Welt durch seine Verstandeskräfte nicht anders auffassen, als in seinen eigenen Formen, in Raum und Zeit; nicht anders vorstellen, als innerhalb Ursache und Wirkung, worin die Welt nur zum Theil eingeht, so ist doch in ihm selbst eine andere Möglichkeit vorhanden, die Welt unter anderen Voraussetzungen zu denken, den beschränkenden Formen des Verstandes auszuweichen, und in Vernunft und Phantasie eine von diesen Formen befreite, vollkommene Welt sich vorzustellen.

In solcher Vorstellung entsteht statt realer Zweckmäßigkeit ideale Schönheit, statt Kampf und Zerrissenheit ein großer innerer Einklang, statt Naturzwang Freiheit, statt dem Drange natürlicher Triebe Sittlichkeit.

Diese idealistische Anschauung ist gleichberechtigt mit der realistischen; beide ergänzen einander und müssen sogar un-

bewußt in jedem Menschen nebeneinander walten. Selbst der strengste Materialist bekennt sich noch zu idealistischen Anschauungen, die er nun aus seiner Lehre nirgend ableiten kann und deshalb leugnet.

Wer wollte aber Sittlichkeit leugnen, ohne deren Gebote und deren Verwirklichung im Leben das Dasein eine Hölle des wildesten Kampfes wäre? Sittlichkeit und die Nothwendigkeit ihres Bestehens kann Niemand verneinen, — welcher Mißverstand ist es dann, daß man Freiheit leugnet, als den Grund ihrer Möglichkeit?

Naturzwang ist doch nie mit Sittlichkeit zu verwechseln; beide Begriffe sind aber ewig empörte Gegner, die sich rastlos bekämpfen im menschlichen Wesen. Sittlichkeit verhält sich zur Freiheit, wie die Regel aus Vernunft sich zu der Möglichkeit ihrer Darstellung verhält.

Keine Anschauung kann allein ein vollständiges Weltbild geben; nicht die realistische allein, und nicht die idealistische allein. Aber beide bestehen zusammen und fließen in einander über in jedes Menschen Bewußtsein. Auf der realistischen Seite ist Nothwendigkeit die gesetzgebende Macht, auf der idealistischen Seite die Freiheit, und daran kann sich Nichts ändern, so lange Menschen bestehen.

Freiheit besteht zusammen mit Nothwendigkeit, wie Vernunft mit Verstand zusammen besteht. Die Einheit von beiden heißt menschliches Bewußtsein.

IV.

Vom empirischen und intelligibeln Charakter.

Diese Lehre Kants ist eine Metaphysik des Charakters, oder eine Betrachtung, die über das real Erkennbare hinaufsteigt im reinen Denken zu einem grundlegenden Prinzipe.

Metaphysik läßt sich der Menschheit nicht abgewöhnen. Immer wieder taucht aus dem Bestreben des Realismus, den Kreis des menschlichen Denkens auf das Wahrnehmbare zu beschränken, der Trieb auf, aus allen realen Erkenntnissen, sie zusammenfassend, einen höheren Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus ein intensiveres Licht des Verständnisses fallen soll auf alle Erscheinungen einer bestimmten Richtung.

Kant hat die Wichtigkeit solcher metaphysischen Anschauungen nicht aus dem Auge gelassen; vielmehr war es sein weit in die Zukunft vorausgreifendes Bestreben, eine neue Metaphysik anzubahnen. Welcher Art diese Metaphysik sein müsse, erhellt am besten aus seiner Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, an welche die Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter eng sich anschließt; ja sie ist eigentlich nur eine Auslegung jener von der Freiheit.

Metaphysik bedeutet in solchem Sinne nicht eine vorgebliche Erkenntniß übersinnlicher Dinge, von welcher Kant ausdrücklich stets wiederholt, daß sie nie stattfinden könne. Sie bedeutet nur eine tiefere Einsicht in reale Probleme des vielgestaltigen Menschenwesens. Sie eröffnet ein Unerkennbares auf dem Grunde alles Realen, und läßt durch die Unauflösbarkeit der letzten Probleme der Natur ein endloses Ringen nach Aufhellung derselben in Aussicht.

Wäre der Grund aller Erscheinung erkennbar und käme die Menschheit an einem Punkte an, wo es für sie Nichts mehr zu erforschen gäbe, weil Alles bereits erkannt und jedes Räthsel gelöst wäre, dann müßte das menschliche Leben im Sinne der Erkenntniß als forthin überflüssig erscheinen; auch müßte es jedes Interesse, jedes Ziel verlieren. In den Büchern der Weisheit müßte Alles, was erscheinen könnte, seinem geistigen Inhalte nach verzeichnet stehen, und es wäre überflüssig für die Natur, dasselbe noch einmal zu gestalten in lebendigen Typen.

Die Menschheit ist die Runenschrift der Natur. Immer neue Charaktere tauchen auf aus ihrem Urborn und erfüllen eine Spanne Zeit die Welt mit ihrer räthselhaften Erscheinung. Wer mag sagen: er habe auch nur *ein* menschliches Wesen *durchaus* verstanden? Es ist das für jeden Anderen schon deshalb unmöglich, weil der zu Erforschende nicht derselbe ist, als der, den er verstehen will, und kein Charakter den anderen vollkommen deckt.

Eine metaphysische Betrachtung des menschlichen Charakters ist deshalb wohl am Platze, weil jene hier das wichtigste Problem herausgreift aus der ganzen Natur.

Eine Metaphysik der Träume z. B. wird sich mit der

Erforschung von geistigen Thatsachen beschäftigen, deren Zufälligkeit und Mangel an Zusammenhang mit dem bewußten Leben jede wissenschaftliche Behandlung ausschließt. Eine Metaphysik der Geschlechtsliebe, wie Schopenhauer sie geschrieben, faßt ein allgemein menschliches Problem von der Seite eines allmächtigen Naturwillens auf, in dessen Banne der Mensch als blindes Werkzeug angesehen wird; sie giebt also den Thatsachen eine bestimmte Auslegung. Jede Metaphysik, von der des Aristoteles an, stellte bestimmte Ansichten dar, gab fertige Lehrsätze, von welchen ihre Schüler auszugehen hatten.

Kants Metaphysik dagegen, auf die er hinweist als auf ein Werk der Zukunft, an dem jeder Denkende sich zu betheiligen habe, wird von ihm nicht durch bestimmte Erkenntnisse oder Glaubenssätze angebahnt, sondern durch Hinweisung auf *eigene Kritik*, eigene *Erkenntniß*. Einige logisch verbundene Sätze zeigen allein die Richtung an, in welcher der nach dem empirischen und intelligibeln Charakter Forschende seine Untersuchung einzuleiten habe.

Kant nennt „dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*"; also ist der intelligible Charakter eine innere Seite des menschlichen, denkenden, wollenden, fühlenden Wesens, die allen diesen Thätigkeiten die eigenartige Richtung giebt, aber nicht erkennbar ist in dem, was sie „an sich" ist.

Erkennbar ist der menschliche Charakter nur in seinen Handlungen. Diese gehen allerdings hervor aus dem unerkennbaren Grundwesen im Menschen; aber keine Handlung kann *unbedingt* aus dem Innern hervortreten; sie wird beeinflußt von den Bedingungen der Außenwelt. Jede

Handlung erfolgt, von außen betrachtet, als Wirkung auf eine sie hervorrufende Ursache. Da aber aus jeder Ursache die Wirkung unfehlbar erfolgen muß, so tritt die Handlung sofort ein in den Zwang der Nothwendigkeit. Alle Verhältnisse, alle Einflüsse in des Menschen Leben bringen also die Handlungen desselben zuwege, und was als Resultat derselben erscheint, das ist der empirische Charakter.

Ob demselben Menschen in ganz anderen Verhältnissen ein entgegengesetztes Handeln möglich gewesen wäre, das wissen wir nicht; denn wir kennen seinen Charakter nur innerhalb der wirklichen Umstände, nicht außerhalb, nicht abgelöst von denselben.

Dennoch müssen wir uns vorstellen, daß der Mensch auch Etwas an sich sei. Die Verhältnisse können doch nicht Alles sein an seinen Handlungen. Sein inneres, unbedingtes Wesen muß doch einen Einfluß auf sie üben. Wären die Verhältnisse das Bestimmende allein, so müßten unter den gleichen Verhältnissen alle Menschen gleich handeln. Und ebenso müßte unter gänzlich veränderten Verhältnissen dann auch ein neuer Charakter an demselben Menschen erscheinen.

Ja es könnte von einem Charakter überhaupt gar keine Rede sein, wenn alles menschliche Handeln von Umständen abhinge. Die Umstände wären dann allein die treibenden Kräfte; der Mensch wäre durch sie von außen geschoben, von innen unbetheiligt. Das Zusammentreffen der Umstände wäre sein Lebensgesetz. Haltlos triebe der Mensch auf dem Meere des Lebens; jeder Wellenschlag gäbe ihm eine andere Richtung. Jede Handlung müßte Jedem möglich sein, je nachdem die Zusammenstellung zufälliger Anstöße den Menschen zu einem Thun veranlaßte.

Dem ist aber nicht so; das fühlen wir an uns selbst und an Anderen. Es ist demselben Menschen nicht Alles möglich; sondern Jeder hat eine bestimmte Richtung seines Innern. Das Handeln eines Menschen während seines ganzen Lebens giebt ein bestimmtes Bild, einen Eindruck der, wie der Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit, mit keinem Anderen zu verwechseln ist. So erscheint auch der Mensch in seinen Handlungen, all seinem Reden und Bewegen unterschieden von jedem Andern, wenn wir uns eingehend mit solcher Prüfung beschäftigen. Es spricht aus allem, was an ihm Erscheinung ist, ein originales, ursprüngliches Wesen, das nur einmal ganz so vorhanden ist, und mit keinem Andern verwechselt werden kann.

Der Mensch differenzirt sich also in seinen Handlungen so weit von jedem Andern, daß er ein einmal Vorhandenes, ein Individuum darstellt. Daß er ein von allen Andern unterschiedenes Wesen ist, das macht ihn zum empirischen Charakter, zur Persönlichkeit, die in ihrer Besonderheit betrachtet werden kann.

Der Grund aber dieser Besonderheit liegt nicht in der Erscheinung; sondern diese Erscheinung ist vielmehr das Resultat des intelligiblen Charakters, eines unabänderlich Eigenartigen im innern, unerkannten Wesen.

Was selbst nie erscheinen kann, das ist der Grund der Erscheinung, — hier des empirischen Charakters. Denn der empirische Charakter ist das Veränderliche, in verschiedenen Lebensphasen anders Erscheinende, an wachsender Erkenntniß sich Verändernde, an wechselnden Gefühlen und Trieben, an allen Anstößen der Außenwelt sich Umbildende. Aus ihm könnte die Einheit eines Charakters unmöglich hervorgehen,

wenn nicht über Allem doch der leitende Sinn eines unveränderlichen Grundwesens waltete.

„Ohne einen Charakter, d. h. ein Gesetz ihrer Causalität, würden wir gar keine wirkende Ursache an Menschen haben."

Jedes Naturwesen wirkt doch in seiner bestimmten Weise, durch seine ihm innewohnenden Naturkräfte. So wäre der Mensch weniger als jedes andere Naturwesen — weniger als der Stein, der auch seine inneren Qualitäten hat — wenn er nicht von innen seine Wirkung bestimmende Kräfte hätte, die mit denen des Steins das Merkmal der Unerkennbarkeit theilen, indem wir nur die Wirkung der Naturkräfte allemal wahrnehmen können, und durch sie auf deren Dasein schließen.

„An einem Subjekt der Sinnenwelt würden wir erstlich einen impirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinung durch und durch mit andern Erscheinungen unter beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, in einer einzigen Reihe der Naturordnung. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinung ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist."

Warum erscheint das Grundwesen des Menschen, der intelligible Charakter, nicht? Weil es sich nur in Handlungen äußern kann, und bei diesen wirken so viele äußere Einflüsse mit, daß wir die inneren Grundtriebe nie rein daraus lösen und erkennen können.

Warum müssen wir annehmen: der Mensch sei ein solches Doppelwesen; der empirische Charakter zeige des Menschen

eigentliches Wesen nicht, aber dieses sei unerkennbar? Weil des Menschen innere Qualität unerkennbar ist, so lange sie nicht im Thun sich äußert; dieselbe aber, sobald sie in das Leben des Menschen bestimmend eintritt und sich ausspricht, nicht frei und unbedingt ist, sondern mit tausend äußeren Umständen zu rechten hat, aus denen das Thun nicht mehr zu lösen ist. Der Handelnde selbst vermag nicht zu unterscheiden, wieviel davon den äußeren Anstößen, wieviel den inneren Antrieben zuzumessen sei.

Es kann nun wohl kein Zweifel darüber obwalten, daß der empirische und intelligible Charakter nicht neben einander bestehen, so daß jede dieser Gewalten ein Anderes darstellte, und der Mensch etwa einmal aus seinem intelligiblen Charakter handeln könne, seinen besseren, ursprünglichen Gefühlen nachgebend, und ein andermal aus seinem empirischen, je nachdem er etwa von Umständen besonders vergewaltigt wäre. — Nein, beide, nur getrennt gedachte Seiten des menschlichen Wesens müssen immer zugleich betheiligt sein an seinem Handeln, sonst könnte der Mensch ja auch einmal ohne Verantwortlichkeit handeln. Alle Verantwortlichkeit trifft den intelligibeln Charakter, der Mensch wird verurtheilt als das, was er ist. Der Mensch kann fehlen und irren; sobald aber seine innere Qualität als schlecht sich gezeigt hat, wendet man sich auf immer von ihm ab. Diese ist unveränderlich — er ist nicht einmal ein edler, selbstloser, und das andremal ein boshafter, sinnlich roher Mensch.

„Dieses handelnde Subjekt würde nach seinem intelligibeln Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm kann keine Handlung ent-

stehen oder vergehen; mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein."

Statt also zu sagen: der menschliche Charakter ist verursacht durch diese oder jene Umstände, wie die Realisten thun, würde man nach Kant entgegnen müssen: die *Handlungen* des Menschen können überall beeinflußt sein, aber sein Grundcharakter *nicht*, denn er ist nicht ein Gewordenes in der Zeit, er ist ein Ursprüngliches, nicht weiter Erklärbares. Als Endpunkt der ganzen Reihe von Ursachen, welche die gesammten Handlungen eines Menschen zur Folge hatten, trifft die Forschung den intelligibeln Charakter, der allem diesem Handeln hätte eine andere Richtung geben können, wenn er ein andrer gewesen wäre.

Sobald wir zugeben müssen, daß der Charakter nicht durchaus erkennbar ist; sowie wir *Schranken* unserer Erkenntniß zugeben müssen, haben wir damit schon zugestanden, daß jenseits dieser Schranken ein Unbeschränktes sein müsse, welches der Erkenntniß widerstrebe; ein Wesen an sich, dem das Recht und die Freiheit nicht abgesprochen werden kann, so zu sein als es *ist*.

Ebenso wenn wir eingestehen, daß alles menschliche Handeln durch Umstände bedingt ist, müssen wir doch annehmen, daß ein inneres, treibendes Wesen die immer Anstoß gebende, Ausschlag gebende, wirkende Qualität im Menschen sein müsse; da die Umstände sein Thun *verändern* können, aber nicht es nicht *bewirken*.

Alles was uns logisch bewiesen wird, muß jedoch an Thatsachen der Wirklichkeit seine Bestätigung suchen, denn es könnte nur ein Produkt spekulirender Vernunft sein, und dem realen Zusammenhange nicht entsprechen.

Der Charakter des Menschen als empirischer ist also durchaus bedingt durch Nothwendigkeit; er ist überall als eine Folge äußerer Umstände anzusehen. Suchen wir zuerst die Gründe auf, warum eine Herleitung des menschlichen Charakters aus realen Verhältnissen uns nicht genügen kann, warum sie immer ein Unerklärtes übrig läßt.

Was man im täglichen Leben Charakter nennt, ist es ererbte Qualität, ist es angebildete durch Erziehung, oder gehört sie den Umständen an? Es müssen sich doch natürliche Grenzen für die Charakterentwickelung denken lassen. Der Niedriggeborene kann seiner Genußsucht nicht alle Zügel schießen lassen wie der Reiche, Unabhängige; ein Sklave, oder ein Weib *kann* nicht planen, was ein Herrscher plant. Das Weib ist überhaupt körperlich schwächer, feiner organisirt; ihm ist eine ganz andere Lebensaufgabe zugetheilt als dem Manne. Bewegt sich so der Charakter nicht in von der Natur, der Verschiedenheit menschlicher Lagen vorgeschriebenen Grenzen?

Man spricht doch auch vom männlichen und weiblichen Charakter; also ist die Menschheit in zwei Theile geschieden, davon dem einen nur diese, dem andern nur jene Art. von Charakter möglich ist.

Was nennt man männlichen Charakter? Festhalten an einmal für nothwendig Erkanntem, rücksichtsloses Vorgehen auf dem eingeschlagenen Wege; in Waffen stehen gegen das, was hindernd eingreifen möchte; milde sein aus Kraft, energisch sich aneignen was Ueberlegenheit verleiht und geistige Macht; Gebiete des Wissens beherrschen und sie weiter ausdehnen; Neues schaffen in Kunst und Poesie.

Weiblichen Charakter nennt man ein demüthiges Erkennen der eignen Ohnmacht und Schwäche gegenüber dem er-

bitterten Kampfe um Besitz und Genuß; liebevolle Hingebung an die Familie; Reichthum an idealistischen Anschauungen, an Gefühl für das Schöne und Wahre, für feinere Sitte; Ausgleichung von Fordern und Gewähren zu sanfter Harmonie; Widerstandskraft und unendliche Geduld den Uebeln des Lebens gegenüber, die nicht durch angeborne Kraft abzustoßen, sondern durch Ausharren in Liebe zu überwinden sind.

Ein starker Gegensatz allerdings, wenn solcher, scharf und deutlich ausgesprochen, nicht eben nur in einzelnen, reich veranlagten Individuen in seinem ganzen Umfange vorhanden wäre. Es wäre ein idealer Zustand, Mann und Weib so in Allem einander ergänzend und beider entgegengesetzte Naturen in Liebe in einander aufgehend sich zu denken; etwas so Vollkommenes könnte die Natur in einem Wesen nicht hervorbringen, als sie so in der Vereinigung zwei grundverschiedener Charaktere leisten könnte.

Das Vollkommene bleibt das Ideal, daran abzumessen ist, was erreicht werden könnte und sollte. Die reale Erscheinung ist um so viel davon verschieden, als die Unvollkommenheit menschlicher Zustände und der eigenartigen Charaktere bedingt. Die spezifisch männlichen und weiblichen Charakter- und Geisteseigenschaften vermischen und vertauschen sich miteinander nicht selten in den Individuen. Auch das Weib steht in Waffen und gebraucht sie häufig unerbittlich; wenn es auch andre Waffen sind, als deren der Mann sich bedient, z. B. die der Intrigue. Zornig, energisch vermag auch das Weib zu sein; besonders wo ein sanfter, nachgiebiger Mann ihm gegenübersteht. Nicht selten begegnen wir geistiger Ueberlegenheit im Weibe und geistiger Schlaffheit im Manne; genußgierige, weltlustige Weiber bringen die Welt in Aufregung; indeß Männer in stiller Zurückgezogenheit dem Studium oder häuslicher Behaglichkeit sich hingeben.

Im Ganzen und Großen giebt es keine Charaktereigenschaft, die nicht einen Mann sowohl als ein Weib zieren und verunzieren könnte; keine geistige Kraft und Anlage, im guten, wie im bösen Sinne, die nicht im Manne sowohl als im Weibe zum Ausdruck kommen könnte. Es ist also aus dem Unterschiede von männlichem und weiblichem Charakter nichts wesentlich, spezifisch Bezeichnendes zu schöpfen. Mann oder Weib, jedes ist vor Allem Mensch, und ihm ist Alles möglich, was überhaupt Menschen möglich ist.

Eine wesentliche Bestimmung des Charakters aber erhält der Mensch durch die Eltern. Vererbte Eigenschaften lassen sich nachweisen, und dadurch, daß das Kind von einem Manne und einem Weibe abstammt, ist ihm ein weiter Spielraum für die Gestaltung seiner Individualität vergönnt. Ein Sohn kann den Charakter der Mutter erben; eine Tochter den des Vaters. Oder Beider Eigenschaften können in einer Mischung vorhanden sein, sich gegenseitig mildern, verändern.

Allein es ist die Erblichkeit der Eigenschaften von den Eltern immer eine offne Frage; da überall, wo eine metaphysische Wandlung stattfindet, d. h. wo zwischen zwei Zuständen der sinnlich zu erkennende Uebergang fehlt, nichts Gewisses ausgesagt werden kann. Ueberall in der Natur, wo ein neues Wesen entsteht, sei es Pflanze, Thier oder Mensch, ist der menschlichen Einsicht eine unübersteigliche Schranke gezogen. Von einem Samenkorn können wir genau dieselbe Pflanze erwarten, als die war, von der wir das Korn genommen; das Thier bringt dasselbe Thier zur Welt; so daß, wenn wir das nach gewissem Zeitraum erfolgende

Vergehen und neue Werden des einzelnen Thieres aus den Augen verlieren, dasselbe Thier uns in ununterbrochener Erscheinung auf der Erde begegnet.

Der Mensch unterliegt jedoch hier einem andern Gesetze; wir würden erschrecken, wenn uns genau derselbe Mensch, als wir selbst sind, noch einmal entgegenträte, weil wir fühlen: des Menschen Erscheinung gipfelt im Individuum, und das ist nicht zweimal vorhanden. So ergeben sich durch die Uebertragung körperlicher Stoffe von den Eltern auf die Kinder nicht dieselben Menschen, so daß man sagen könnte: Ich habe den Vater gekannt, nun ist dasselbe der Sohn.

Hier läßt sich einwenden: Der Sohn hatte eine andere Mutter; daraus ergiebt sich schon ein Unterschied. Aber auch das reicht noch nicht aus, die Eigenthümlichkeit eines neu erscheinenden Menschen zu erklären. Derselbe ist oft in Erscheinung wie in Charakter etwas ganz Anderes als seine Eltern. Ein Sohn z. B. hat dieselbe Nase wie sein Vater; aber aus seinen Augen spricht ein ganz andrer Ausdruck als aus denen des Vaters. Der breite, wohlwollende Mund des Vaters ist beim Sohne spöttisch verzogen, sinnlich aufgeworfen! Oder die gutmüthig täppische Gesichtsform des Vaters ist beim Sohne zu einer energisch durchgeistigten geworden!

Aehnlichkeit erscheint oft, aber sie *muß* nicht erscheinen, denn der Ausdruck des Charakters, wie der geistigen Anlagen, giebt derselben Form ein ganz andersartiges Gepräge. Identität der Eltern mit dem Kinde, volle Gleichheit ist niemals vorhanden.

Die Wandlung, welcher die Stoffe unterliegen, um in irgend einem Körper ein neues Wesen, oder den Keim davon zu erzeugen, ist physikalich nicht wahrnehmbar. An-

nehmen müssen wir immer, daß die Stoffe zuerst zerlegt werden in einfache Substanzen, ehe eine neue Zusammensetzung erfolgen kann; daß die Stoffe dabei ihr Charakteristisches der Form verlieren — aber wie gewinnen sie dann die neue Form? Noch unerklärbarer ist es, wie die Form einen neuen, ganz selbständigen Inhalt, einen geistigen gewinnt. Es treten doch im Kinde sofort Charaktereigenschaften auf, Anlagen, Fähigkeiten, die ursprünglich in ihm liegen, die keine Kunst anerziehen könnte.

Wollte man solche Eigenschaften durch Uebertragung von den Eltern natürlich erklären, so müßte man annehmen, daß auch eine Umbildung geistiger Qualitäten stattfinden könne, daß Energie des Willens sich im Kinde zu Energie in Erkenntnißkraft, sittliche Energie zu poetischer Begabung sich umbilden könnte u. s. f.

Eine Regel kann bei der unbegrenzten Verschiedenheit menschlicher Individuen nicht aufgestellt werden. Das Kind kann charakteristische Eigenschaften von den Eltern erben und auch nicht — ein höchst willenskräftiger Vater kann einen charakterlosen Schwächling zum Sohne haben, ein sittlich strenger einen Wüstling, ein geistig beschränkter Vater einen Gelehrten und Dichter und umgekehrt bis ins Unendliche.

Wo so große Unterschiede zu Tage treten, da, sagt man, hat die Erziehung mächtig eingewirkt und ursprüngliche Neigungen in ihr Gegentheil umgebildet. Untersuchen wir also, was Erziehung an Menschen hervorzubringen vermag.

Wenn man alle die Einflüsse zusammenfaßt, die der Erziehung offen stehen, so meint man, durch sorgfältige Behandlung Kinder zu Allem machen zu können was man wünscht. Die erste erziehende Person hat ja das Kind so

sehr in ihrer Gewalt! Des Kindes Auge hängt an ihrem Auge und nimmt von da die ersten seelischen Eindrücke auf.

Das Kind bringt keine Vorstellung mit auf die Welt, und die Eindrücke der ersten zehn Jahre entscheiden wesentlich über die Richtung seiner Vorstellungsweise.

Es ist möglich, ein Kind in allem Aberglauben früherer Jahrhunderte zu erziehen. Ebenso möglich ist es, dasselbe von vorn herein auf eine Stufe reineren Denkens zu heben; jedes Ding, jeden Vorgang natürlich zu erklären, das Kind auf sich selbst und seine moralische Kraft anzuweisen, ihm früh zu sagen: Ueberwinde dich selbst!

Man kann ein Kind in vegetarianischer Weise nähren, in der Absicht, es den gröberen Reizen der Fleischkost zu entziehen; man kann es auch mit thierischer Nahrung beköstigen, um es körperlich kräftiger, geistig regsamer dadurch zu machen. Man kann seine Phantasie durch Märchen und Dichtungen anregen, sein Auge durch schöne Anblicke, sein Ohr durch Musik bilden; man kann auch früh schon das Kind zur Arbeit und zur Nothwendigkeit des praktischen Lebens gewöhnen.

Ersichtlich bleibt immer, wie außerordentlich wichtig die Erziehung des ersten Jahrzehends bleibt, die dem Kinde den Vorstellungsinhalt seiner Welt überliefert, und es in gewisse Bahnen seiner Bethätigung lenkt; aber, auf andrer Seite, ist durch diese Erziehung das ganze Wesen des bis dahin entwickelten Menschen bestimmt, wurde er genau das, was man aus ihm machen wollte? Kurz, könnte man alle Einflüsse regeln auf des Kindes Gemüth, Verstand und Körper, etwa bis zum Eintritt seiner Geschlechtsreife — nimmt der junge Mensch alsdann genau die Form an, die man ihm geben wollte?

Wären die Einflüsse von außen allein maßgebend, wenn wir noch Rücksicht nehmen auf die von den Eltern etwa ererbten Neigungen und Anlagen, so müßte man mit mathematischer Gewißheit vorausbestimmen können, wie ein Kind sich entwickeln muß, als was für eine Art von Mensch es nach vollendeter Erziehung dastehen muß. Trotzdem lehrt uns aber die Erfahrung, daß wir mit der Erziehung jedes Kindes ein neues Experiment machen, daß unser besonnenstes Vorgehen in jedem Einzelfalle ein ganz abweichendes Resultat liefert.

Entwickelt sich schon jedes Kind körperlich in unberechenbarer Weise, so tritt um so stärker die umbildende Kraft eines eigenartigen inneren Wesens an den geistigen Einflüssen hervor. Das eine Kind nimmt willig auf, was man von Aberglauben und Gedankenlosigkeit ihm bietet an Vorstellungen; ein anderes wird durch eigenkräftige Entwickelung seines Denkens zum Widerstande aufgeregt gegen die Albernheiten seiner Umgebung, der es feindlich gegenübertritt, und sich von den Fesseln zu befreien strebt, mit denen man seinen Willen bändigen wollte.

Von mehreren Kindern, die mit einander erzogen und mit allen Mitteln der Vorstellung auf geistige Güter hingewiesen wurden, wird vielleicht eines den strengeren, sittlichen Einflüssen widerstreben und Wohlsein und Genuß vorziehen; ein anderes vielleicht empfindsam und grüblerisch sich und die Welt mit Mißtrauen behandeln, die Einsamkeit lieben; ein drittes in genialem Fluge der Phantasie der Formen der Dinge sich zu bemächtigen und künstlerisch zu schaffen suchen; ein viertes die sittlichen Werthe vor allem schätzen und in Pflichterfüllung sich und den Andern zu genügen suchen.

Ein Lehrer, dem alljährlich eine neue Generation von Kindern in die Klasse strömt, wird, wenn er sich eingehend mit Charakterstudien beschäftigen will, stets neue Erfahrungen machen, in welchem Maße die gleiche sittliche und geisterweckende Einwirkung zur Geltung kommt; er wird stets wieder hier und da einer Menschennatur gegenüberstehen, wie sie ihm noch nie erschien. Daß nicht jedes Kind ihm als ein Niedagewesenes erscheint, liegt daran, daß der Meisten Charaktereigenthümlichkeiten nicht so deutlich zu Tage treten. Daß ein Lehrer, der dreißig Jahre seiner Klasse vorstand, doch während einer so langen Zeit nicht zweimal dasselbe Gesicht vor sich sah, nur Aehnlichkeiten — aus dieser Thatsache läßt sich schließen, daß auch derselbe Charakter nicht zweimal ganz ebenso vorhanden war.

Sobald der Mensch nun selbstthätig in das Leben einzugreifen genöthigt wird, einem Beruf sich widmen, eine bürgerliche Stellung einnehmen muß, sind wieder Umstände das von außen Bestimmende, so daß man meinen sollte, es bliebe für die eigenartig aus dem Menschen selbst hervorgehende Entwickelung gar kein Raum übrig. Keine Menschenorganisation ist so vollkommen, daß ihr Alles gleichmäßig zu erringen möglich wäre; dem körperlich Starken geht oft geistige Biegsamkeit ab; ein geistig Regsamer wird durch Körperschwäche zurückgehalten. Talente sind vorhanden und können nicht ausgebildet werden, oder wo alle Mittel gegeben wären, fehlt die Begabung. Das eiserne Muß, der Broderwerb, drängt die Meisten in eine nicht frei gewählte mechanische Arbeit, die täglich bis zur Ermüdung die Kräfte aufzehrt.

Auch die Gedankenarbeit in Wissenschaft, Poesie, Kunst,

Philosophie kann der Mensch nicht frei behandeln, auch hierbei ist er in gewisse Grenzen gedrängt — zu bestimmten Aufgaben gezwungen. Er kann nur eine Fortsetzung dessen leisten, was er von seinen Vorgängern übernommen hat; er kann nur weiter arbeiten, und auch das ist schon ein seltener Fall, und erfordert schon einen überaus selbstthätigen Geist. Die Vorarbeit von Jahrtausenden wird das überall Bedingende für den geistig Arbeitenden; der Entwickelungszustand der Geister seiner Zeit ist das bestimmte Fundament, auf dem er aufbauen muß. Wollte sich ein geistig Schaffender davon unabhängig machen, so würde er sich selbst in die erste Culturzeit des Menschenthums versetze.., und die ganze Entwickelung von vorn anfangen müssen.

Wer könnte noch von freier Selbstbestimmung des Menschen sprechen, nachdem er alle von außen eindrängenden Einflüsse durch Erblichkeit, Erziehung, Umstände erwogen hat? Es scheint kein Spielraum übrig zu bleiben für eine Selbständigkeit des eigenartigen Charakters; und doch ist sie vorhanden, doch ergiebt sie sich schon aus dem Zusammenbestehen von Freiheit mit Nothwendigkeit. Freiheit verstehen wir zuerst als die Möglichkeit sittlichen Verhaltens, also untersuchen wir, wie weit Sittlichkeit eine Freiheit von andrängenden Umständen ermöglicht.

Freiheit ist das Vermögen einerseits aus sittlichen Impulsen Handlungen der Menschenliebe zu thun, und andererseits die Lockungen des Egoismus zu verneinen. Das Handeln aus Mitleid, aus Theilnahme für Menschen, und allgemeinen, humanen Zwecken zu Liebe, kann von Niemand geboten, auch vor keinem Richter seinem Werthe nach abgewogen werden; es findet seinen Lohn im Bewußtsein und ist somit das denk-

bar freieste Thun, bedingt weder in seinen Ursachen noch seinen Folgen. —

Unter allen den zahllosen Versuchungen des Egoismus scheint der Mensch seine Freiheit in dem Grade einzubüßen, daß es fast nicht abzusehen ist, wie noch eine Spur davon erhalten bleiben konnte. Vor dem Gesetze werden die Uebergriffe selbstsüchtiger Menschen mit Recht abgewogen gegen alle die Einflüsse, denen der Schuldige unterworfen war. Es wird berücksichtigt, wer seine Eltern waren, welche Erziehung er als Kind genossen, wie Lehre und Angewöhnung auf ihn wirkten, welches schlechte Beispiel den Willenlosen mit fortriß, wie äußere Noth auf die Uebelthat hindrängte, wie wenig die sittlichen Vorstellungen des Verbrechers entwickelt waren.

Versetzt sich nun der billig denkende Mensch in alle diese Voraussetzungen, so scheint ihm Nichts übrig zu bleiben, was von innen heraus eine Gewaltthat verhindern konnte. Schaudernd sagt sich der sittlich Höherstehende und in geordneten Verhältnissen Geborgene: unter solchen Umständen, durch Noth gedrängt, jeder reineren Einsicht ermangelnd, müßtest du selbst solcher Uebelthat zum Opfer gefallen sein!

Alles das, was die Handlungen bestimmte, sind die Bedingungen des empirischen Charakters. Hier leuchtet uns zuerst ein, warum wir einen solchen, in dem die Handlungen durch und durch bedingt sind, unterscheiden müssen von dem intelligiblen Charakter, den diese Bedingungen nicht treffen können, weil er selbst in die Reihe der Erscheinungen nicht gehört. Ihm müssen wir zuerst das Vermögen zusprechen, zu allen Versuchungen des Egoismus sein Ja oder Nein zu sagen.

Aus dem intelligibeln Charakter gehen stets die letzten Bestimmungen der Handlung hervor; er bejaht je nach seiner Qualität die Forderungen des Egoismus oder er verneint sie. So wird eigentlich die Qualität des intelligiblen Charakters verurtheilt vor dem weltlichen Richter; denn Keiner zweifelt daran, daß der Mensch jeder Versuchung sein „Nein“ entgegensetzen könne, wenn er nur ernstlich wolle. Auch zweifelt Niemand daran, daß Jeder, der überhaupt bei Bewußtsein ist, also nicht im Fieber, im Rausche, im Schlafe — wissen muß, was ein Mensch dem andern schuldig ist; denn Jeder kennt sein eigenes Anrecht an Leben, Besitz, Genuß, Gesundheit, und muß dasselbe beim Andern voraussetzen. Ungeachtet aller äußeren Antriebe zum Handeln wird daher doch die böse Absicht des Verbrechers verurtheilt, die den intelligiblen Charakter betrifft, die ihn kennzeichnet als schädlich für die Gesellschaft.

Der empirische Charakter ist als Erscheinung dem Gesetze aller Zeitbestimmung unterworfen, folglich der Veränderung. Wir können an uns selbst, an Andern die Beobachtung machen, daß die Hauptrichtung unserer Handlungen sich verändern kann; ja, es ist die sittliche Lebensaufgabe des Menschen, daß sein Charakter in beständiger Wandlung zu einer annähernden Vollkommenheit sich entwickle. Heftigkeit und Zorn soll sich beschränken lernen; Eitelkeit und Gefallsucht zur Schätzung geistiger und sittlicher Werthe sich umwandeln, Leichtsinn zu strengeren Ansichten sich vertiefen, Faulheit zur Bethätigung sich aufraffen — Alles das in der Zeit, innerhalb der Lebensverhältnisse und mittelst Erkenntniß des Bessern, des für das Leben Nothwendigen. Hier schränken die Umstände die Freiheit des Handelns ein; der Mensch

wird durch Erfahrung belehrt, daß er seine selbstsüchtigen Triebe nicht ungestraft frei walten lassen kann. Es giebt im Grunde keine Eigenschaft im Menschen, die auf solche Weise nicht einer Wandlung unterliegen kann. Der Muthige, Tapfere kann verzagt werden, wenn er einsehen muß, daß sein ganzes Ringen nach äußerer Macht, nach Besitz ein großer Irrthum war. Der Schwache, Fügsame kann muthig und entschlossen werden, wenn er einsieht, daß sein energisches Eingreifen eine schwankende Angelegenheit zum Guten bestimmen kann. Die Veränderung beruht also darauf, daß in dem einen Falle der Mensch seine eigene Willensrichtung verurtheilen und darum verneinen muß; im andern darauf, daß er das Gute, was in ihm liegt, erkennen, und den Umständen nicht nachgeben, sondern den eigenen Willen, die bessere Einsicht, stärker und entschiedener zur Geltung bringen muß.

Der empirische Charakter ist der Veränderung unterworfen; da er mit der Erkenntniß zu rechten hat. Erziehung und Belehrung, die entweder aus Absicht die Erkenntniß jugendlicher Personen berichtigt und ausbildet, oder die Correktur, die das Leben mit seinen Begebenheiten übt an allen Menschen, vermag die Willensrichtung, die ganze Handlungsweise, zu verändern. Alle solche Veränderung beruht auf der Einsicht, daß früheres Handeln tadelhaft und zweckwidrig war; folglich verändert der empirische Charakter des Menschen im Verlaufe des Lebens sich — mehr oder minder — zum Bessern. Selbst wo allein das menschliche Glück und Behagen des Einzelnen in die Wage fällt, ist das Bessere für Alle das Zweckmäßigere für den Einzelnen. Die sittliche Tendenz des Lebens macht sich dadurch fühlbar, und sie kann nirgends verleugnet

werden. Selbst der schroffste Egoist muß endlich durch das Scheitern seiner Pläne, die alle nur auf sein eigenes Glück gerichtet waren, und so Disharmonie erzeugen müssen, zur Erkenntniß seiner Irrthümer kommen.

Was uns in geschichtlicher und poetischer Darstellung interessirt, das ist also der empirische Charakter eines Menschen, dargestellt durch seine Handlungen, und zwar in einer Weise, daß uns daraus ein Einheitliches, Seltenes und Undefinirbares anspricht: des Menschen intelligibler Charakter.

Nichts ist schwieriger als Menschen zu beurtheilen, denn der Urtheilende steht stets einem Wesen gegenüber, das er nur zum kleinsten Theile kennt, — es bleibt also nichts übrig, als daß er den Andern mit seinem eigenen Maße messe, was natürlich weder zutreffen noch genügen kann. Eine allgemeingültige Skala der moralischen Begriffe heißt uns den Einen sanft und nachgiebig nennen, oder den Andern hart und strenge; wir schreiben dem Einen Herzensgüte zu, einem Andern Bosheit und Schadenfreude, und drücken ihm damit den Stempel einer Eigenschaft auf, indeß jeder Charakter ein Unbeschreibliches, mit keiner Bezeichnung zu Erschöpfendes ist. — Alle reale Verschiedenheit der Naturobjekte in Form und Farben reicht mit ihrer Variabilität nicht an die zahllosen Abänderungen, welche die Natur in menschlichen Charakteren schafft, und an deren Erkenntniß durch Empfindung und Verstand der Mensch um so sicherer scheitert, als sich hier ein Unmeßbares findet. Es giebt keinen Normalmenschen, an dem alles denkbar Gute zum Ausdruck kommen könnte.

Je mehr in einer Dichtung der Schwerpunkt in den Charakter der dargestellten Personen fällt, um so bedeutender wird die Dichtung sein. Denn so bekannt und alltäglich uns doch der Verlauf des Lebens des Individuums erscheint, so empfinden wir doch aus der Charakterdarstellung die Berührung mit einem Geheimnißvollen, Unerkannten, einem nie ganz zu erklärenden Eigenwesen. Die Stoffe aus der Geschichte werden in dichterischer Darstellung uns erst ergreifend, und berühren uns mit dem Zauber des vollen Lebens, weil der Dichter alle Begebenheiten der Zeit als aus dem Charakter des Einzelnen hervorgehend schildert, weil er die Fäden der Schicksale vereinigt in einer Hand, und uns so einen erschütternden Beweis liefert von der Macht und Wichtigkeit des menschlichen Charakters.

Es giebt keinen absolut guten Charakter, da doch selbst der Gerechte von flüchtigen Regungen des Neides sich nicht wird freisprechen können, da selbst der Rechtschaffene sich den Spaß nicht versagt, in übler Nachrede an Andern seinen Witz zu üben. In jugendlicher Unbesonnenheit wird Härte und Rohheit, Undank und Frivolität verschuldet auch von besseren Naturen.

Wer so unbetheiligt durch die Menschenschaaren wandern könnte, daß der hervorragende Egoismus der Meisten ihn nicht verletzte, der würde seltene Eigenschaften, höchst interessante Combinationen von Charakterzügen überall entdecken. Aber dazu sind die Meisten selbst zu sehr im Gedränge ihres eignen Wollens und Wünschens, und lebt der Einzelne nicht lange genug in der Vollkraft eines unbestochenen Urtheils. Wer könnte nur das Material des empirischen Charakters

ganz beherrschen, also ein Menschenleben erforschen durch alle Bedingungen, die es leiteten vom ersten Schrei an im Dasein?

Und wenn er das Leben eines Menschen so erforscht hätte — würden nicht trotz der Verhältnisse seine Handlungen ganz anders ausgefallen sein, wenn sein intelligibler Charakter ein andrer gewesen wäre!

Sich selbst kann der Mensch nur durch Sinne und Verstand wahrnehmen, als Erscheinung; er sieht und tastet die Glieder seines Körpers, er mißt seine Größe, er beurtheilt seine eignen Handlungen. Er fühlt sich zugleich als ein Einheitliches, Ganzes; alle seine Empfindungen, seine Wahrnehmungen, sein Wille, seine Erkenntniß beziehen sich auf ein Ich, und in diesem ist Alles, was er je empfunden und gethan hat, enthalten; alle Erfahrung bezieht sich nur auf dieses centrale Ich.

Wie weit indeß dies Ich reicht mit seinen Kräften, das kann er nicht beurtheilen. Es mögen neue Erfahrungen an ihn herantreten, so kann er nicht sagen, wie er sich ihnen gegenüber verhalten werde. Bin ich eigentlich eine großmüthige Natur oder eine selbstsüchtige? Würde ich einem großen, nie empfundenen Leiden gegenüber standhaft sein oder verzagt? Hätte ich den Muth, einer offenbaren Niederträchtigkeit mich kühn entgegen zu stellen, oder würde ich mich feige oder ängstlich zurückziehen? Kann ich großen, sinnlichen Versuchungen gegenüber meine Kaltblütigkeit bewahren? Lasse ich mich von Irrthümern hinreißen oder habe ich den Muth der Wahrheit in jedem Falle?

Wer könnte solche Fragen mit Gewißheit entscheiden? Niemand, der nicht Alles das selbst erfahren hat, und das Leben eines Jeden hat nur beschränkte Erfahrungen, wodurch

er sein Verhalten nur in den gewissen Fällen beurtheilen kann, die er selbst erlebte.

Auch an andern Menschen kann ich den eignen Werth nicht abmessen; denn die andern kenne ich noch weniger als mich selbst. Auch fragt es sich, ob mir nicht weit mehr möglich gewesen wäre, als ich geleistet habe; ob ich nicht in Vielem zurückgeblieben bin hinter dem, was aus meinem Ich sich hätte herausbilden lassen können? Was Anderen möglich ist, kann nicht als Maßstab für mich dienen; deren Natur ist vielleicht in ganz andrer Weise beschränkt und bedingt.

Jeder kann an sich die Erfahrung machen, daß er seiner selbst eigentlich in keinem Momente seines Lebens ganz gewiß ist, und das ist allein durch Unkenntniß des eignen intelligiblen Charakters möglich. Wenn der Mensch an einem Stadium der Selbstbeherrschung und Erkenntniß angelangt ist, daß er nun meint die Zügel loslassen und sich selbst der Führung seiner erworbenen, besseren Instinkte überlassen zu dürfen, strandet er mit seiner Selbstbeherrschung, seiner Herzensgüte und Selbstlosigkeit an ganz unbedeutenden, aber unvorhergesehenen Zwischenfällen; er muß von seiner Selbstachtung zurückkommen und seine Selbsterziehung von Neuem beginnen.

Es giebt also Nichts, was mehr problematisch wäre als Selbsterkenntniß; und Keiner kann sagen: er habe sich selbst erkannt. Macht nun Jeder an sich selbst Beobachtungen, die ihm deutlich zeigen, daß er selbst nicht wissen kann was an ihm ist; um so mehr kann Keiner den Andern vollkommen kennen, und wäre es der Nächste, wäre es das eigne Kind. —

Der intelligible Charakter, als Gegensatz des empirischen ist demgemäß unveränderlich. Er stellt den beharrenden,

ruhenden Hintergrund dar, in dessen Grenzen der empirische Charakter in den Handlungen, mit allen den Inconsequenzen und Rückschritten, deren auch der Besonnenste sich nicht erwehren kann, sich bewegt, sich verändert.

Auch daran knüpfen sich Beobachtungen im Leben; die Veränderungen des empirischen Charakters können sich nicht weiter erstrecken, als der intelligible Charakter zuläßt. Die Grenzen dieses intelligiblen Charakters lassen sich nie mit Gewißheit bestimmen; aber wir haben ein Bild dafür, eine deutliche Vorstellung, die uns mit einem Schlage eine ganze Reihe von Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten — weniger denken als empfinden läßt, und das ist die Persönlichkeit des Menschen.

Die Unveränderlichkeit eines „Ich", die eigenartige Erscheinung stellt uns schon äußerlich ein Bleibendes und immer Gleiches dar, wenn wir den seelischen Ausdruck beachten, der aus ihr spricht. Der Mensch trägt unter allen den Veränderungen, welche die Altersstufen an ihm vollziehen, den gleichen Ausdruck des Gesichts; derselbe Blick spricht aus seinen Augen. Die Stimme behält ein Charakteristisches im Klange; die Bewegungen, der Schritt, die Handschrift tragen ein undefinirbar Eigenthümliches an sich, das uns auch nach vielen Jahren denselben Menschen sofort erkennen läßt. Das, was sich nicht in Worte fassen läßt, und doch die Identität seiner Persönlichkeit unzweifelhaft feststellt, ist der Ausdruck seines intelligiblen Charakters: er ist's, kein Andrer.

Wir können nun deutlich sehen, wie es nicht genügt, den Menschen aus seinen Handlungen zu kennen; wie es sogar für unser Verständniß unentbehrlich ist, das beharrende Gepräge eines charakteristischen Ich, eines intelligiblen Charakters

vorauszusetzen, weil die Handlungen durch denselben erst Zusammenhang und Einheit erhalten; denn unter den verschiedensten Umständen und Einflüssen, unter allen inneren Wandlungen, äußert sich doch immer dasselbe unveränderliche Ich.

Da die Handlungen den Einflüssen veränderter Erkenntniß unterliegen, so wie mannigfaltigen äußeren Einflüssen, so würde man, wo kein unveränderlicher Charakter zu Grunde läge, stets nur einzelne Handlungen beurtheilen können. Ohne Bezug derselben auf eine Charaktereinheit könnte von einem Werthe oder Unwerthe derselben keine Rede sein, da sie dann nur der Nothwendigkeit entstammten, den äußern Umständen, und auf keinen innerlichen Grund zurückzuführen wären. Ein empirischer, veränderlicher Charakter wäre kein Charakter; also verstehen wir, ohne weiter darüber nachzudenken, allemal, wenn wir von einem Charakter sprechen, den unveränderlichen des Ich zugleich mit dem in Handlungen sich offenbarenden.

Der empirische Charakter ist also der in der Erscheinung sich kundgebende, das heißt, in Handlungen sich erweisende; er ist der Nothwendigkeit, den Umständen unterworfen, er ist veränderlich, und wird durch bessere Erkenntniß ein erworbener. Der intelligible Charakter ist die innere, nicht erscheinende Wesenheit des Menschen; er ist frei; denn dem denkenden, empfindenden, fühlenden und wollenden innern Wesen können keine Schranken gezogen werden. Jeder hat das Recht, er selbst zu sein, und wie er in Handlungen sich äußert, fließen Anstöße aus seinem inneren Wesen dabei ein; ja ihnen entstammt die Hauptrichtung jedes Lebens, wie die schließliche Entscheidung bei jeder einzelnen Handlung.

Was könnte nun diese Unterscheidung eines intelligiblen Charakters von einem empirischen nützen?

Sie hat, wie alle Unterscheidungen Kants, einen ganz hervorragend praktischen Werth.

Kein Naturwesen kann für uns so große Wichtigkeit haben als der Mensch. Ihm gegenüber treten erst alle unsre menschlichen Anlagen in Wirksamkeit. Auf Menschen nur können wir mit unserm Verstande wirken, uns durch Mittheilung in einem geistigen Verkehr befinden. Vernunft und Phantasie findet nur an Menschen einen Gegenstand für ihre Urtheile und Schlüsse, ihre Darstellungen. Was der Mensch schafft, ist immer nur für Menschen; denn er lebt weniger in der Natur als in der Menschenwelt. Alle seine Zwecke beziehen sich auf Menschen; seine Entwicklung ist für sie und findet statt durch sie. Wie das Kind verloren wäre in der Natur ohne Menschen; die es aufziehen, so hängt der Einzelne mit allen Fasern seines Wesens an andern Menschen, an der Menschheit; ja er muß verkümmern, wo er sich in die Einsamkeit vergräbt, und von der Menschenwelt sich völlig isolirt.

Das wichtigste Studium für den Menschen kann nur der Mensch sein, und dieses Studium findet an jedem Menschen, mit dem uns das Leben zusammenführt, ein neues Objekt.

Im gleichen Verlage sind erschienen:

Mehr Licht!

Die Hauptsätze

Kant's und Schopenhauer's

in allgemein verständlicher Darlegung

von

E. Last.

Vierte Auflage.

Preis broch. 5 M., eleg. gebd. 6 M. 50 Pf.

Mehr Licht!

Neue Folge:

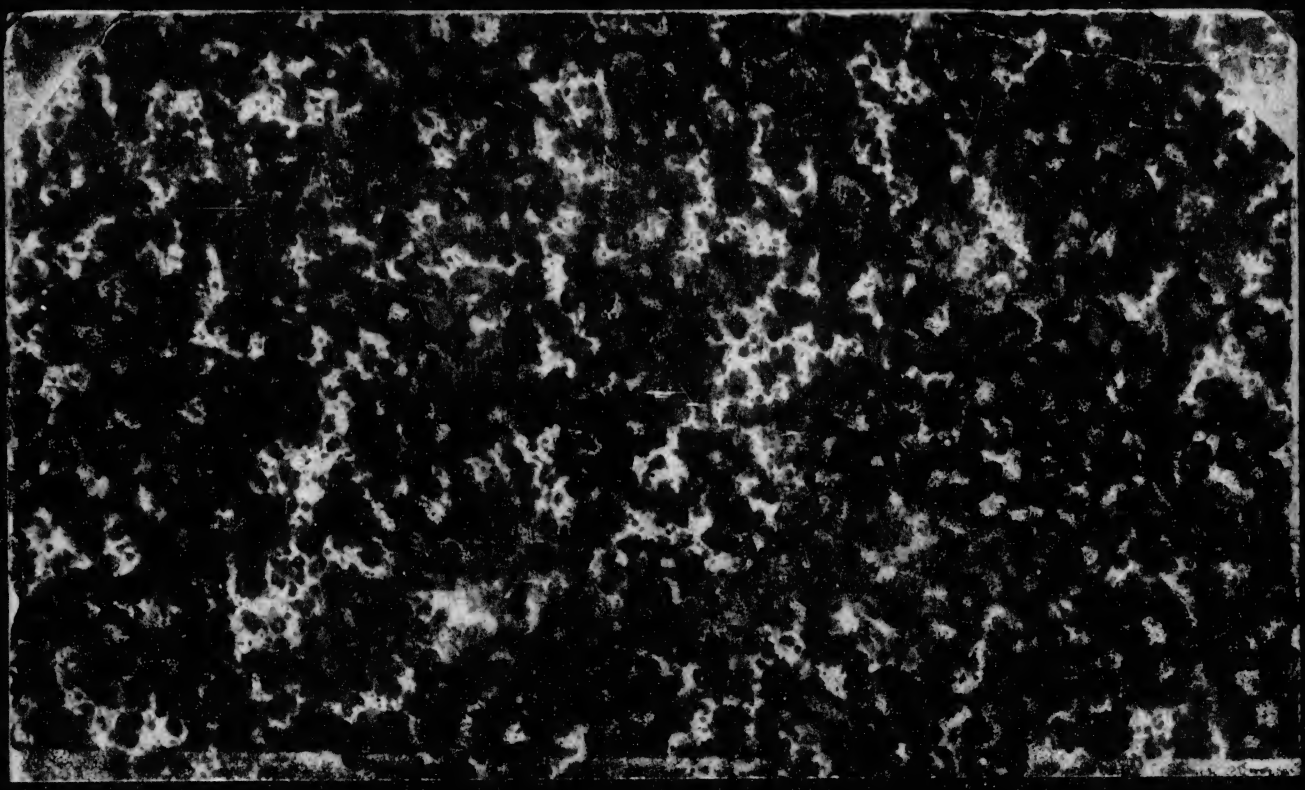
Die deutsche Dichtung in ihrem Wesen und ihrer inneren Bedeutung.

Von

E. Last.

Zweite Auflage.

Preis broch. 5 M., eleg. gebd. 6 M. 50 Pf.

Druck von C. H. Schulze & Co. in Gräfenhainichen.

193 KF L33
Last
Weltanschauung
IBRARIES
27